

प्रथम संस्करण : जनवरी १९६५

मूल्य—दस रुपये पचास पैसे

•
प्रकाशक : सप्तदश प्रकाशन, ५९४ उन्नीसवीं रास्ता, छार, बम्बई-५२

मुद्रक : ओमप्रकाश बपू, आर्नल्ड लिमिटेड, वाराणसी (बनारस) ६१८९



हिन्दीके समर्थ समीक्षक
आचार्य पं० नन्ददुलारे बाजपेयी
को सादर समर्पित

—भगीरथ दीक्षित

‘कामायनीके अध्ययनकी समस्याएँ’में आचार्य नगेन्द्रजीने ठीक ही लिखा है कि
 “अभी तक कामायनीकी कथाकी एक निश्चिन्त रूपरेखा नहीं बन पाईः”“। अतः
 कामायनीके अध्ययनकी एक आवश्यकता उसकी कथाको रूपरेखाका स्पष्टीकरण भी
 है।” मैंने इस पुस्तकमें इसी रूपरेखाको समझानेका प्रयत्न किया है। बह कहाँ तक ठीक
 बन पड़ा है, इसे तो विद्वान् अभ्येता ही समझें।

१४ नवम्बर, १९६४

हिन्दी विभाग,
 जयहिन्द कालेज,
 यमवई।

—समीरय दीक्षित

१. समीक्षाका मान	...	१-१६
२. शीर्षक	...	१९-२४
३. आसुर	...	२५-४२
४. काव्य-वस्तु : मनोवैज्ञानिक अध्ययन	...	४३-२०२
५. प्रतीक तत्त्व	...	२०३-२०५
६. पात्र-विमर्श	...	२०६-२२६
७. रस-विमर्श	...	२२७-२४८
८. दर्शन-विमर्श	...	२४९-२९९
९. मूल्य-विमर्श	...	३००-३१४

कॉलरिजने शेक्सपियरकी समीक्षा करते हुए लिखा है कि “रोदवा विषय है कि [म] पुस्तकोंका मूल्यांकन पुस्तकोंके माध्यमसे करते हैं, जब कि वास्तवमें हमें उनकी तरफ निजी अनुभूति, अनुभवके आधारपर फरती चाहिये”¹। इस कथनकी ध्वनि यही है कि प्रत्येक व्यक्तिकी अन्तरात्माकी ही सत्यका द्रष्टा और अन्तिम निर्णायक होना चाहिए। कदाचित् इसी कारण ‘ब्राउनिंग’ने सत्यकी कसौटीके लिए लिखा था कि “सत्य हमारे भीतर होता है, वह बाह्य वस्तुओंसे उत्पन्न नहीं होता”²। ‘कार्लाइल’का मत है कि “कवित्व शक्ति कोई अलग मानवीय शक्ति नहीं होती है, वह अन्य मानवीय शक्तियोंके साथ ऊपरसे जोड़ी गयी या उनसे विच्छिन्न शक्ति नहीं होती है; वरन् वह सभी मानव शक्तियोंकी सामान्य संगति और पूर्णताका परिणाम होती है। कविमें जो अनुभूतियाँ या देन होती हैं, वे सभी न्यूनाधिक विकसित रूपमें प्रत्येक मानवात्मामें अवस्थित होती है।”³ भोचने भी प्रत्येक व्यक्तिमें कवित्व शक्तिका अस्तित्व स्वीकार किया है।

साहित्यिक कृतिका रसास्वादन और मूल्यांकन प्रथम इसी सामान्य कवित्व शक्तिके द्वारा होना चाहिए। प्रत्येक व्यक्तिकी चाहिए कि वह कृतिमें व्यक्त भावों, विचारोंका स्वयं अनुभव करे और तब वह किसी निर्णयपर पहुँचे। ‘पर’के माध्यमसे कोई भी महान् उपलब्धि सम्भव नहीं होती है। इसलिए प्रत्येक समीक्षक, या कृतिके मनोवैज्ञानिक व्याख्याताका यह कर्तव्य होता है कि वह पाठकोंकी अन्तर्चिंतनाको, कृतिके विषयमें, उद्बुद्ध करे, न कि उसके सामने अपनी मान्यताओंका आरोप करे। ‘गेटे’ का यह वचन सर्वथा ठीक है कि “कलाके सम्बन्धमें हमें अपने कायकी उस बिन्दुपर लाना चाहिए, जहाँ सभी कुछ वैयक्तिक ज्ञानके रूपमें उपलब्ध हो जाय, परम्पराके रूपमें कुछ न रहे।”⁴

1 It is to be lamented that we judge of books by books instead of referring what we read to our own experience 2 ‘Truth is within ourselves, it takes no rise From outward things, whatever you may believe 3 Poetry is no separate faculty, no organ which can be superadded to the rest or disjoined from them, but rather the result of their general harmony and completion The feelings, the gifts, that exist in the poet, are those that exist with more or less development in every human soul 4 In art I must bring my affairs to such a point that all become personal knowledge, and nothing remains tradition and name.

इस सन्दर्भमें टी० एस० इलियटका यह मत भी उल्लेखनीय है कि महत्त्वपूर्ण है उसकी अनुभूति, जो कवितासे आनन्द पाने योग्य, विभिन्न युगों भाषाओंके, मनुष्योंमें समान रूपसे पायी जाती है। इसलिए (कविता-कृतिका) समीक्षक वह है जो हमें वह देखने योग्य बना दे जिसे हमने कमो नहीं देखा था, अथवा देखा भी था तो साग्रह आँसोंसे, जो हमें उसके सामने गवस्थित करके, हमें उसके साथ छोड़कर हट जाय। इसके उपरान्त हमें अपनी संवेदना-शक्ति, बुद्धि और विद्वत्ताकी शक्ति, पर निर्भर रहना चाहिए।”

साहित्यिक समीक्षाके विषयमें यह मत अत्यन्त महत्त्वपूर्ण और स्वस्थ है। वास्तवमें समीक्षकका यह कर्तव्य होता है कि वह किसी कृतिके अनुद्घातित अथवा पूर्वग्रहाच्छादित रूपको निराकृत करके पाठकको वह समी कुछ बता दे जिसमें सहारे पाठक कृतिकी आत्मा, अनुभूतिने सामने रखे हो जाय, पाठककी अन्तर्चेतना कृतिकी आत्माका प्रत्यक्ष दर्शन उपलब्ध कर ले। इसके निमित्त, आवश्यकतानुसार, वह चाहे कृतिकारकी जीवनी प्रस्तुत करते हुए उसके स्वभाव वैशिष्ट्यका निदर्शन करे, उसकी अन्य कृतियोंका साक्ष्य प्रस्तुत करे, अथवा कृतिके शब्दार्थका, कलेवरका विश्लेषण विवेचन करे।

परन्तु काव्य-रसका आस्वादन उसे पाठककी अन्तर्चेतना, सामान्य मानवीय प्रकृति, पर ही छोड़ देना चाहिए। यदि वह कृतिके व्यक्त देश-काल निरपेक्ष मानवीय भावको पाठककी संवेदना-शक्ति और बुद्धिके सम्मुख रख देनेमें सफलता प्राप्त कर लेता है, तो ऐसा माना जायगा कि उसने अपने समीक्षक-कर्तव्यका महत्त्वपूर्ण अंश सम्पादित कर लिया। हम जानते हैं कि काव्यमें दो पक्ष होते हैं—रूप पक्ष (या विभाव पक्ष) और भाव-पक्ष। भाव हो रूपमें व्याप्त होता है। या यो कहिये कि रूपने सम्यक् बोधसे उसका भाव स्वयं उपलब्ध हो जाता है। समर्थ समीक्षक अपनी स्वतन्त्र और तथ्य-स्पष्टी दृष्टि शक्तिके द्वारा कृतिकी ‘वस्तु’का (रूपका) पूर्ण बोध प्राप्त करता है और अपनी विवेचना शक्ति द्वारा वह उस ‘वस्तु’को पाठकके सम्मुख इस रूपमें रख देता है कि उसमें निहित भाव पाठकके हृदय और बुद्धिने लिए प्रत्यक्ष एवं सुलभ हो जाते हैं। अपने सामने पाकर पाठक-हृदय उसे स्वयं ग्रहण कर लेगा और उसका आस्वादन करेगा।

कविता एक हृदयसे निकलकर सीधे दूसरे हृदय तक जाती है। परन्तु उसकी यह यात्रा कलाके सहारे पूरी होती है। कविनी आत्माकी अनुभूति ‘रूप’ स्वीकार करके व्यक्त होती है। “नोऽदिता कविता लोके वावजाता न वर्णना”, अर्थात् वर्णनाके अभावमें कविताका उदय होता ही नहीं। यह ‘वर्णना’ ही कविकी आत्मिक अनुभूतिका प्रकट रूप है। अनुभूतिके रूप ग्रहणकी प्रक्रिया कला कहलाती है। अतएव मूल अनुभूतिसे ही कलाके माध्यमसे ग्रहण किया जा सकता है। परन्तु सर्वसाधारण कला-बोधके अभावके कारण इस कार्यमें असमर्थ होता है। यहीँ पर समीक्षक सर्व-

साधारणकी सहायता करता है। यही उसकी प्रथम सामाजिक उपयोगिता और महत्व है। गोसांइजोका कहना है कि—

“भक्ति अपार जे सरित सर जो नृप सेतु करादि।

चदि विपीलकहु परम लघु विनु भ्रम पारहि जाहि।”

समर्थ समीक्षक एक ऐसा सेतु-बन्ध निर्मित करता है, जिसके सहारे साधारण हृदय भी धविके असाधारण, महान्, हृदयतक पहुँच जाता है। लजायनसने कहा है कि “कविता मानव आत्माकी (ध्वनि नहीं) प्रतिध्वनि होती है”। समीक्षक इस प्रतिध्वनिका सूत्र पकड़ाकर जिज्ञासुओंको उसके मूल उद्गम धविकी आत्मिक अनुभूतितक ले जाता है।

किन्तु समीक्षकका कर्तव्य यहाँपर समाप्त नहीं हो जाता है, यह तो उसका एक पक्ष है, भौतिक या प्राथमिक पक्ष। यहाँ से उसने दूसरे पक्षका आरम्भ होता है। यहाँ-पर हमें यह स्मरण रखना होगा कि जिज्ञासुकी कृतिकी आत्मा, अनुभूति, के सम्मुख उपस्थित कर देने (अर्थात् समीक्षक-कर्तव्यके पूर्व-पक्षके पालन)के उपरान्त ही समीक्षक-को अपने इस दूसरे कर्तव्य पक्षका पालन करना चाहिए। समीक्षक कर्तव्यका यह दूसरा पक्ष है कृतिकी अनुभूतिका मूल्यांकन करना, कृतिके प्रभावकी मीमांसा और उसका मूल्यांकन करना। क्योंकि इतना ही पर्याप्त नहीं है कि कोई कृति हमें अनुभूति प्रदान करे, हम यह भी देखना आवश्यक है कि उस अनुभूतिका हमारे जीवनपर किस प्रकार-का और किस कोटिका प्रभाव पड़ता है।

परन्तु कृतिके प्रभावकी मीमांसा और उसके मूल्यांकनके लिए समीक्षकों जीवनके यथार्थ और उद्देश्यकी पूरी पूरी पकड़ होनी चाहिए, उसे यह बोध होना चाहिए कि ‘हम क्या हैं’ और ‘हमें क्या होना चाहिये’। मैथ्यू आर्नोल्डका यह कथन मैं ठीक मानता हूँ कि “साहित्य जीवनकी समीक्षा है।” साहित्यकार हमें इस प्रश्नका उत्तर देता है कि हमें कैसे जीना चाहिए। और इसके लिए वह यह भी स्पष्ट कर देता है कि ‘हम क्या हैं।’ ये दोनों प्रश्न और इनके उत्तर परस्पर सम्बन्धित हैं। जीवन इन दोनों प्रश्नों (हम क्या हैं और हमें क्या होना चाहिये)के उपयुक्त उत्तर द्वारा ही जाना जा सकता है। प्रश्न होगा कि ‘उपयुक्त उत्तर’ का क्या तात्पर्य है ?

ध्यान रहे, मैथ्यू आर्नोल्डने जहाँ, साहित्यको ‘जीवनकी समीक्षा’ कहा, वहाँ उन्होंने यह भी स्पष्ट कर दिया कि “मनुष्य जातिको इस तथ्यका निरन्तर अधिकाधिक बोध होता चलेगा कि जीवनकी व्याख्याके लिए, जीवनको सान्त्वना प्रदान करनेके लिए, और जीवनके पोषणके लिए, उसे साहित्यकी शरणमें जाना होगा।” स्पष्ट है कि ‘मैथ्यू’के अनुसार, जिस साहित्यमें जीवनकी प्रकृतिका बोध हो, जिससे हमें

सान्त्वना मिले और जो जीवनका पोषण करे, उसीमें 'जीवनकी समीक्षा' होगी और उसीमें उपर्युक्त दोनों प्रश्नोंके 'उपयुक्त' उत्तर मिलेंगे।

एफ० आर० लीविस^१ ने मैथ्यू आर्नोल्डके उपर्युक्त मतरफ़ी अंतर्ध्वनिको स्पष्ट करते हुए यह ठीक ही लिखा है कि "धर्मके विषयमें आर्नोल्डने मतरफ़े जो लोग असहमत हैं वे (भी) यह मानेंगे कि चूँकि अन्य सभी परम्परायें शिथिल पड़ गयी हैं और सामाजिक व्यवस्थायें विच्छिन्न हो गयी हैं, इसलिए साहित्यिक परम्पराको सुरक्षित रखना अधिक महत्त्वपूर्ण हो गया है।" साहित्यिक परम्परा निरन्तर प्रगतिशील रहती है, रुढ़ि परम्पराकी विरुद्ध होती है। लीविसका तात्पर्य यह है कि "जीवनकी व्याख्या करना, उसे सान्त्वना प्रदान करना, तथा उसका पोषण करना" साहित्यकी परम्परा है। इसका निर्वाह करना साहित्यकारका उत्तरदायित्व है। हम जानते हैं कि युग-युगसे मानव जातिने जिन साहित्य-ग्रन्थोंको सर्वोपरि आदर प्रदान किया है उनमें इस उत्तरदायित्वका निर्वाह हुआ है। उन गौरव ग्रन्थोंने मानवताके सपोषण, संवर्धन और सुरक्षामें अपूर्व योग प्रदान किया है।

आजके साहित्यकारका उत्तरदायित्व और अधिक हो चला है। क्योंकि आधुनिक युग अत्यधिक शकाओं, विभ्रमों, अनिश्चितताओं, निराशा, अग्यवस्थाओंका युग है। विज्ञानने पुराने विश्वासों और आचारोंको अस्वीकार कर दिया है। बढ़ते हुए नवीन ज्ञानने प्राचीन आचारोंके प्रति अविश्वास उत्पन्न होनेमें सहायता ही प्रदान की है। विभ्रम और अनिश्चितताके इस क्षणमें सर्वाधिक व्यापक और जटिल समस्या यह है कि आजकल सामान्य रूपसे मानवविषयक किसी निश्चित सिद्धान्तकी स्थापना नहीं हो सकी। फ्रायडने मनुष्यको मात्र प्राणिशास्त्रीय^२ पदार्थ स्वीकार किया। डार्विनकी परम्पराका पालन करते हुए उसने मनुष्यको जड़ प्रकृतिका अंश बताया। मार्क्सकी आँखमें मानव आर्थिक और सामाजिक शक्तियोंकी निर्मिति जैसा, वह उस विकासशील आवश्यकताका फल है जो उतनी ही कठोर^३ है जितनी उसे हम प्राकृतिक विश्वमें देखते हैं। एक आशावादी मानव चित्र उन बुद्धिवादियोंका है जो मनुष्यकी विभिन्न बुद्धिसम्मत^४ इच्छाओंकी सगतिमें विश्वास करते हुए यह मानते हैं कि यदि मानव प्रकृतिनो बाह्य हस्तक्षेपोंसे बचाया जा सके तो मानव-समाजमें व्याप्त विभिन्नतामें आंतरिक सगति स्थापित हो जायगी। ये लोग मूल मानवीय प्रकृतिको कल्याणकर मानते हैं। 'रूसो'को इस वर्गका प्रमुख प्रतिनिधि कहा जा सकता है।

उन निराशावादी वैज्ञानिक मानवतावादियोंका मत भी हमारे सामने है जो मानते हैं कि मनुष्यकी आकांक्षायें और आशायें 'अणुओंके आकस्मिक सघटनके परिणाम मात्र हैं'^५। यह मत बट्रेण्ड^६ रखला है। इन सभी उपर्युक्त मान्यताओंमें मानवको प्रकृतिका दास ही माना गया है। ये मत उन पुराने आध्यात्मिक धार्मिक

मतोंसे मूलतः भिन्न हैं, जिनके अनुसार मनुष्य को जड़ प्रकृति और प्रकृतीतर चेतनका संघात माना जाता रहा है, जिनके अनुसार यह माना जाता रहा कि मनुष्य स्वतन्त्र-चेता और आत्मनिर्णय करनेवाला प्राणी है, वह पाप तभी करता है जब वह अपनी इस स्वतन्त्रताका दुरुपयोग करता है। मानवात्माको विश्वात्मा, विश्वकी मूलसत्तासे अभिन्न माननेवाले मतोंसे भी इन उपर्युक्त मतोंका स्पष्ट विरोध है। यद्यपि इन धार्मिक और आध्यात्मिक मतोंकी प्रतिध्वनि आधुनिक युगमें भी अक्षुण्ण है, परन्तु उसमें पहले जैसा यल नदी रह गया है। अधिकांश लोगोंको उपर्युक्त वैज्ञानिक मत ही आकर्षित कर रहे हैं।

सामाजिक नीति¹के क्षेत्रमें भी आज अत्यधिक विभ्रम छा गया है। पुराने धार्मिक और नैतिक सिद्धान्तोंकी निरपेक्षता²के विरोधमें हम 'सापेक्षतावाद'³के प्रति प्रबल आग्रह देख रहे हैं। रूय बेनेडिक्ट⁴ने 'पेटर्स ऑफ चल्चर'⁵में लिखा है, और मेरे मतमें उनका कथन सत्य भी है, कि "आधुनिक कृत्रिम तर्कवादी प्रवृत्तिन सामाजिक सापेक्षताको निराशादा सिद्धान्त बना दिया है। इसने परम्परागत शाश्वतता और आदर्शवादिताके स्वप्नोंसे तथा पूर्ण वैयक्तिक स्वतन्त्रताकी भ्रान्तिसे एक साथ ही असंगति व्यक्त की है।"⁶

यात यह नहीं है कि जीवन और जीवन-मूल्योंकी समीक्षामें सापेक्षतावादका महत्त्व नहीं है। उसका महत्त्व अत्यधिक है। व्यक्ति का जीवन पैतृवता⁷ और परिवेश⁸से प्रभावित होता है, यह सत्य है। 'परिवेश' स्वयं जटिल होता है; उसी प्रकार व्यक्ति और उसके 'परिवेश'के विभिन्न सम्बन्ध भी जटिल होते हैं। साथ ही, व्यक्ति परिवेशसे प्रभावित होता है और परिवेशको प्रभावित भी करता है। वह अपनेको 'परिवेश'के अनुकूल बनाता रहता है।⁹ परन्तु इसकी प्रणिया और रूप भी कई प्रकारके होते हैं, जैसे प्राणिशास्त्रीय¹⁰, शारीरिक¹¹ और सामाजिक¹² आदि। इसलिए व्यक्तिके जीवनको परिवेश निरपेक्ष रूपमें समझना कभी भी ठीक नहीं माना जा सकता है।

परन्तु जैसा कि ऊपरकी पंक्तियोंमें संवेन किया जा चुका है, व्यक्ति और उसके परिवेशको भीमाला अत्यधिक विवेककी अपेक्षा रखती है। अविवेकके सहारे हम इसके द्वारा गलत निर्णयपर भी पहुँच सकते हैं। नैतिक मूल्योंकी निरपेक्षता¹³को न मानना अविवेक ही कहा जायगा। सापेक्षतावादके अन्ध आग्रहने नैतिक मूल्योंकी भूगोल तथा समाज या परिवेशकी सापेक्षताकी ही खगामें घेरकर बन्द कर दिया है। परन्तु

1. Social ethics 2 Absoluteness 3 Relativism 4 Ruth Benedict 5 The sophisticated modern temper has made social relativity a doctrine of despair It has pointed out its incongruity with the orthodox dreams of permanence and ideality and with individual's illusions of autonomy 6 Heredity. 7. Environment 8 Adaptation 9 Biological 10. Physical 11. Social 12 Objectivity of moral judgements.

यदि ध्यानपूर्वक देखा जाय तो यह स्पष्ट होगा कि जीवनके कुछ मूल्य निरपेक्ष ही होते हैं। समाजके स्वास्थ्यके लिए उनकी निम्नेष्ट प्रतिष्ठा अनिवार्य है। रूप देने-डिकटका जो मत ऊपर उद्धृत किया गया है, वह इसी मूल्य निरपेक्षताका समर्थन करता है। एक सगन ही सभी जीवन मूल्योंको सापेक्षताके कठघरेमें भर देना निराशावाद, अव्यवस्थाका कारण ही होता है; और वहां आज हो रहा है। विस्तार भरते में इस प्रसंगपर इतना ही संकेत कर देना ठीक समझ रहा हूँ कि हमें जीवन मूल्योंकी परख करते समय सापेक्षता और निरपेक्षता दोनोंके सम्पूर्ण विवेचनके आधारको स्वीकार करना चाहिए। आज जो मूल्यविषयक इतनी अव्यवस्था दिखलायी पड़ रही है, उसका प्रमुख कारण इस आधारके सम्पूर्ण बोधका अभाव ही है।

समाजशास्त्रीय अध्ययन मनुष्यका, उसके सभी प्रकारके परिवेष्टका, वैज्ञानिक अनुसन्धान करते चल रहे हैं। इनकी विवेचनायें और उपलब्धियोंका निश्चित रूपसे महत्त्व है। हमें इनका उपयोग करना ही चाहिए। परन्तु हमें यह याद रखना चाहिए कि ये सभी वैज्ञानिक अध्ययन मनुष्य जीवनके केवल उसी अंशकी विवेचना कर सकते हैं, जो विज्ञानकी परिधिमें भीतर आ सकता है, जो विज्ञानकी पहुँचके भीतर है। जीवनका जो अंश विज्ञानकी पहुँचके बाहर है वहाँतक ये नहीं जा सकते हैं। 'आत्मा' विज्ञानके अध्ययनका विषय नहीं है। आधुनिक भौतिकशास्त्र, मनोविज्ञान, समाजशास्त्र आदि सभी इस ठाँवको अपने अध्ययनका विषय नहीं स्वीकार करते, क्योंकि वे ऐसा कर भी नहीं सकते। जिसका विस्लेषण नहीं हो सकता है, वह 'आत्मा' इन विज्ञान के अधिकांश परे होगी ही। जिन्हें आत्माको अनुभूति है, जिन्होंने इसका साक्षात्कार किया है, उन (क्रांतियों) को भी सुनना हमारा कर्तव्य है। उन्हें गलत तभी कहा जा सकता है जब उनके द्वारा निर्धारित साधनोंका, मार्गोंका, अनुगमन करनेके, उपरांत हमें उनके मतोंसे भिन्न मतका बोध हो।

आजके बढ़ते हुए उद्योग, उन्नतज्ञान, जनसम्पर्कके विविध माध्यमों (रेडियो, सिनेमा, टेलीवजन इत्यादि)ने हमारी संस्कृति, आचार व्यवहारको अननुमानित मात्रामें प्रभावित किया है। सभी-कभी क्या, प्रायः हम इस प्रभावको समझ भी नहीं पाते हैं। इन प्रभावोंके कारण हम द्रुतगतिसे बदलते जा रहे हैं। सबसे भयावह स्थिति तो यह है कि मनुष्यका व्यक्तित्व वास्तवमें नष्ट होता जा रहा है। व्यक्तित्वका हास चिन्ताका विषय है। हमारी रूचि भी हमारी नहीं रह गयी, और हमें इसका पतातक नहीं। आइ० ए० रीचर्ड्सने ठीक ही लिखा है कि :—

“आज सुंदर साहित्य, सुंदर कला, चले चित्र इत्यादिका अधिकांश वस्तुओंके प्रति हमारी अपरिपक्व और वस्तुतः अनुपयुक्त प्रवृत्तियोंने निर्धारणमें सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण प्रभाव है। यहाँतक कि एक सुन्दर लड़कीके या लड़केके सौन्दर्यनिर्मापक हैं, यह भी आज व्यापक पैमानेपर पत्रिकाओंके सुख पृष्ठों और सिनेमाके

नायक-नायिकाओंके द्वारा निर्धारित हो रहा है; वास्तवमें उनका निर्धारण करना स्पष्टतः प्राकृतिक और व्यक्तिगत कार्य होना चाहिए।”

इस बंधनकी सत्यता हमारे सामने है। दार्जीलिंग (या सिने-जगत)का प्रभाव व्यक्तिगत चेत-भूषा, चेत-विन्यास, साज-सज्जा, घरके भीतर सामानोंकी व्यवस्था आदिमें ही नहीं, चरन् प्रेम, विनोद, समापण आदि जीवन व्यापारोंमें भी परिलिखित हो रहा है। करनेका तात्पर्य यह है कि अधिराज्य लोग छाया जगसे उपलब्ध छाया-अस्तित्वमें जीवन-यापन कर रहे हैं। उनकी कोई अपनी रुचि नहीं है, उनका व्यक्तित्व उमर नहीं पा रहा है। अधिकांश साहित्यकारों और समीक्षकोंके सामने भी यही समस्या है। अनजानमें वे इस छाया अस्तित्वको ही अपना व्यक्तित्व मानकर चल रहे हैं।

राजनीतिक क्षेत्रमें भी यही हो रहा है। कई प्रकारकी शासन व्यवस्थाएँ प्रयोगमें चल रही हैं। परन्तु यदि ध्यान दिया जाय तो यह स्पष्ट हो जायगा कि वहाँ भी वास्तविक व्यक्तित्वके विफासमें अपरोध प्रस्तुत है। रुसो छोड़ दीजिये तो भी जन-तंत्रीय” कही जाने वाली व्यवस्थामें व्यक्तित्वके दमनकी सभी संभावनाएँ बनी हुई हैं। डे टोक्यूी”ने “डेमागोसी इन अमेरिका”में इस विषय समस्याको यही दूरदर्शिता और बुद्धिमत्ता-के साथ इन पंक्तियोंमें स्पष्ट कर दिया है, जिसपर हमें ध्यान देना बाध्य है :—

“समानताके सिद्धान्तमें मैं अत्यधिक स्पष्ट रूपसे दो प्रवृत्तियाँ पाता हूँ। एक प्रवृत्ति वह है, जो प्रत्येक व्यक्तिको अपरीक्षित विचारोंकी ओर ले जाती है, और दूसरी उसे सोचने या विचार करनेसे हो विरत कर रही है। और, मैं देखता हूँ कि कुछ नियमोंके प्रभावसे जन-तन्त्र किस प्रकार मनकी उस स्वतन्त्रताको ही समाप्त कर देगा, जिसके लिए जन तंत्रीय सामाजिक दशा अनुवृत्त होती है। परिणामस्वरूप व्यक्तियों या वर्गों द्वारा किसी समय आरोपित सभी बन्धनोंको तोड़ लेनेके उपरान्त, मानव मन बहुमत (या अधिकतम मत)की सामान्य इच्छाके प्रबल पादमें बँध जायगा।”

1. At present bad literature, bad art, the cinema etc. are an influence of the first importance in fixing immature and actually inapplicable attitudes to most things. Even the decision as to what constitutes a pretty girl or a handsome young man, an attitude apparently natural and personal enough, is largely determined by magazine covers and movie stars. 2. Furniture. 3. Fantasy existence. 4. Democratic. 5. De Tocqueville. 6. In the principle of equality, I very clearly discern two tendencies, the one leading the mind of every man to the untried thoughts, the other inclined to prohibit him from thinking at all. And I perceive how, under the dominion of certain laws, democracy would extinguish the liberty of the mind to which a democratic social condition is favourable, so that, after having broken all the bondage once imposed on it by ranks or by men, the human mind would be closely fettered to the general will of the greatest number.

साहित्यकी ओर ध्यान दीजिये, यहाँ भी वही अव्यवस्था है। औद्योगिक क्रान्तिने प्रत्यक्ष परिणामस्वरूप स्थितियोंमें महान् परिवर्तन हो चला। प्रिंटिंग प्रेसके आविष्कारने साहित्यमें वाणिज्यका अभूतपूर्व प्रवेश करा दिया। पुस्तकों, पत्रिकाओं तथा पत्रोंकी संख्यामें अत्यधिक वृद्धि होने लगी। साथ ही साहित्यका स्तर भी नीचे गिराकर आया। नवीन वैज्ञानिक आविष्कारों (एजिन, टेलीग्राफ, रेडियो, टेलीविजन, सिनेमा आदि)ने बौद्धिक क्रान्ति प्रस्तुत कर दी। हमें समी प्रसारने, और समी देशोंके विचार, सुगतापूर्वक उपलब्ध होने लगे हैं। भौगोलिक सीमाएँ टूट गयी हैं, इसलिए साहित्यका भौगोलिक वैशिष्ट्य भी दूर तक प्रभावित हुआ है। जान ऊयूट^१ ने यद्यपि इस स्थितिसे कल्याणप्रद और बौद्धिक पुनर्जागरण प्रदान करनेवाली समझा था, परन्तु एफ० आर० लीविस^२ का इस विषयमें यह मत भी विचारणीय है—

“स्थिति यह है कि सगठनात्मक साधनोंको जटिल बनाने और बढ़ानेमें समाजने मानो बुद्धि, स्मृति और नैतिक उद्देश्योंको तो दिया है।”^३

जन सामान्यके लिए लिखे जानेवाले साहित्यमें इस भयप्रद स्थितिको देखा जा सकता है। अंग्रेजी साहित्यमें बीसवीं शतीने लगभग प्रारम्भसे (और हिन्दी साहित्यमें तीन दशकों बादसे) साहित्यकारोंने जो कुछ लिखा है, उसके अधिनाशमें यही प्रकट होता है कि जनताके कल्पना प्रवण जीवन^४में विस्मृतिविकारक हास हो चला है। ऐसी साहित्यिक कृतियोंकी बिक्री अधिक हो रही है, जिसमें लीविसके अनुसार बुद्धि, स्मृति और नैतिक उद्देश्योंका अभिमान होता है। व्यक्तिके जीवनके कुछ अंग, शरीरके कुछ अंगोंके समान ही, केवल निजी साक्षात्कारके लिए होते हैं, व्यक्ति इसे समाजसे गोपनीय रखना चाहता है।

परन्तु इन साहित्योंमें व्यक्तिकी इस गोपनीयताको, जो उसका केवल अपना^५ है, उघाड़ दिया जा रहा है, और उसमें व्यक्तिकी विजयका डका पीटा जा रहा है। वस्तुतः यह व्यक्तिके भिन्न-बकी हार है। साहित्यमें पायी जानेवाली अस्लीलता, झुठला और उत्तेजना आदिकी अपेक्षा व्यक्तिके निजत्व^६ की यह हार अत्यधिक चिन्ताकी बात है। मानवको बाह्यमन्तर नगा करके देखनेकी प्रवृत्ति बढ़ती जा रही है। नगोपनको देखनेमें जहाँ कहीं थोड़ी बहुत बाधा प्रस्तुत होती है, वहाँ प्रतीकोंका सहारा लिया जा रहा है।

“वाणिज्य प्रवृत्तिने जन सामान्यकी झुद्ध प्रवृत्तियोंको पर्याप्त उभार दिया है। उनका शिरोध होना चाहिए केवल इसलिए नहीं कि उसने साहित्यमें प्रेम और अपराध की कहानियाँ देकर लोगोंको व्यभिचार और अपराध करनेकी दिशामें प्रेरित किया है, बरन् इसलिए भी कि इसको गिरे साहित्यमें मानवीय सम्बन्धों और

1 John Dewey 2 F. H. Leavis 3 It is as if society, in so complicating and extending the machinery of organization, had lost intelligence memory and moral purpose 4 Imaginative life. 5 Private 6 Privacy.

नैतिक चुनाव' जैसे महत्वपूर्ण विषयोंमें ऐसी प्रवृत्तियाँ व्यक्ति की जाती हैं, जो अपेक्षा कृत अधिक उदात्त या सूक्ष्म प्रतिभित्याओंका निरोध करती हैं। ऐसे उपन्यासों या कहानियोंमें चित्रित जीवनोंको पढ़ते पढ़ते रोग प्रायः उन व्यक्तियोंको समझनेमें असमर्थ हो जाते हैं, जिनके सपनोंमें उन्ह रहना है। इस प्रकार व्यावहारिक जीवन सपनमय प्रतीत होने लगता है। आज यही हो रहा है।

जनसमूहोंके विभिन्न तान्त्रिक साधनोंके कारण रात दिन साहित्य द्वारा सदृश, लक्ष्य व्यक्तियोंके भावोंको निःसृत्य और प्रवृत्तियों तथा दृष्टिकोणको एकत्र किया जा रहा है। फिर भी लोग अपनेका प्रमुख मानकर चैनकी साँस ले रहे हैं। लोग माननेसे तैयार भी नहीं हैं कि उनका निजी व्यक्तित्व नष्ट हो गया है। वे समझते हैं कि वे एकदम आधुनिक हैं, और प्रगतिशील हैं।

बदलते हुए 'परिवेश' अनुकूल बननेमें ही प्रगतिशीलता नहीं होती है। परिवेशके प्रति व्यक्तिकी अनुकूलता कई प्रकारकी होती है। जिस प्रकार एक सूँद पानी जलाशयमें मिलकर पूर्णतः रस्य जाता है, उसकी निजी इकाई सर्वदाके लिए विलीन हो जाती है, उस प्रकार व्यक्ति अपने परिवेशमें विलीन नहीं हो जाता। परिवेशके अनुकूल अपनेको बनाने और अपनेको परिवेशमें विलीन कर देनेमें अन्तर होता है। सामाजिक अनुकूलकरणमें मूल्यकी कोई न-कोई मान्य प्रतिष्ठाका अन्तर्भाव बना रहता है। व्यक्ति अपने परिवेशका चुनाव और मुधार इस प्रकार करता है कि उसकी अधिकतम इच्छाओंकी पूर्ति सम्भव हो सके। लेकिन ऐसा वह किसी मान्य, सामाजिक तत्वे मान्य, जीवन मूल्यके आधारपर ही करता है।

जीवन एक गतिशील प्रक्रिया है, समाजका जीवन भी बदलता रहता है। परन्तु यहाँपर पुनः यह ध्यान रखना आवश्यक है कि 'बदलना'का अर्थ यह नहीं है कि पुराने मूल्योंका सबका लोप हो जाता है। सामाजिक बराबरी और परिवेश दोनोंका इस मूल्य परिवर्तनमें अनिवार्य योग रहता है। प्रत्येक व्यक्ति, और समाज, के पास परम्परागत मूल्य भावना होती है। परिवेशके परिवर्तनके साथ ही, उसमें परिवर्तन होता है, परन्तु यह परिवर्तन 'परम्परा'का विरोधी नहीं, बरन् उसका प्रगतिशील रूप ही होता है।

परम्परागत जीवन मूल्योंके, नये परिवेशके कारण, परिवर्तित रूपोंको ठीक ठीक हृदयगम करनेके लिए व्यक्तिमें निजी उत्कृष्ट विचार-शक्ति होनी चाहिए। परन्तु हम ऊपरकी पक्षियोंमें यह देख आये हैं कि आधुनिक युगमें निजी विचार शक्ति हासिल मुश्किल है। 'दी ह्यूमन कण्डीशन' (१९५८) में इना अरेण्ड्रे, इसीलिये ठीक ही लिखता कि—

'वैयक्तिक जीवन वस्तुतः जास्तिकी सामान्य-जीवन प्रक्रियामें विलीन हो गया है, और व्यक्तिके जिस सक्रिय निर्णयकी आज भी आवश्यकता बनी हुई है वह मानो

वैयक्तिकताके त्यागकी हो गयी है... यह सुगमतापूर्ण अनुमान किया जा सकता है कि आधुनिक युग, जो मानवीय सक्रियताके अपूर्व और सफलतमोत्पन्न उद्रेकके साथ प्रारम्भ हुआ, उस विनाशकारी निःसत्व निष्क्रियतामें समाप्त होगा जो मानव इतिहासकी अभूतपूर्व घटना होगी।^१

संक्षेपमें इस चर्चाका उद्देश्य केवल यह दिखाना रहा है कि जीवनके सभी क्षेत्रोंमें अव्यवस्था फैली हुई है। व्यक्तिकी स्वतंत्र विचार शक्ति दबती जा रही है। अतएव किसी साहित्यिक कृतिके मूल्यांकनका कार्य आजके दुर्गम अत्यन्त कठिन और अत्यधिक महत्वपूर्ण है। जिसे नये परिवेशमें जीवनका बोध नहीं होगा, वह 'जीवनकी समीक्षा' (साहित्य)का मूल्यांकन नहीं कर सकता है। वह समीक्षक महान्को तुच्छ और तुच्छको महान् कह सकता है, और हम ऐसा देख भी रहे हैं। यदि कोई अप्रौढ़ आग्रही व्यक्ति महान्को महान् और तुच्छको तुच्छ कहता है तो उस दशामें भी वह न तो अपनी भीमत्माको उपयुक्त रूप प्रदान कर सकता और न उसका मतका उपयुक्त प्रभाव ही पैगा, क्योंकि उसकी उपरान्ध 'शुणाक्षर न्याय'क आधारपर होती है, न कि आत्मिक चिन्तनके आलोकके सहारे।

सत्यका क्षेत्र सदा सत्रकी शोष शक्तिने लिये खुला रहता है। अपनी सामर्थ्य के चलपर लोग उसे ग्रहण करते हैं। परन्तु जिसमें स्वतंत्र चिन्तन शक्ति नहीं है, जिसमें अपनी निजी दृष्टि नहीं है वह अर्थोंकी सत्यविषयक उपलब्धियोंकी परत नहीं कर सकता। यही कारण है कि आज लोग किसी-न किसी 'व्यास'के 'गुरु' बनकर, भीमत्मा कर्ममें प्रवृत्त होकर, "श्रुतिविप्रतिपत्तयों"की सर्जना करते चल रहे हैं। किसीके व्यास, मार्क्स, लेनिन आदि हैं, तो किसीके फ्रायड, युग आदि। कोई निजको ही व्यास माननेके भ्रममें पड़ा चल रहा है। स्थिति बड़ा ही भयावह है।

इसलिए मेरा मत है कि साहित्यकी समीक्षाको इस भयावह स्थितिसे उबारना आवश्यक है। प्रश्न है कि इसका उपचार क्या है? उत्तरमें यह निवेदन किया जा सकता है कि समीक्षक बनकर कृतिका मूल्यांकन करनेके पूर्व प्रत्येक व्यक्तिको निजसे यह प्रश्न करना चाहिए कि "क्या मैंने निजी निम्नतम शक्त और व्यवहारके माध्यमसे जीवनकी आत्मको ग्रहण कर लिया है?" हाँ भ उत्तर मिलनेपर ही उस मूल्यांकन कर्ममें प्रवृत्त होना चाहिए। अन्यथा, उसे रंगान्तरादीन गाय, नुम, रत्न, आदि।

अब तक मैंने समीक्षकके दो कर्तव्योंपर विचार किया। अब मैं पुनः यह कह

1 Individual life had actually been submerged in the overall life process of the species and the only active decision still required of the individual were let go so to say, to abandon his individuality. It is quite conceivable that the modern age—which began with such an unprecedented and promissory outburst of human activity—may end in the deadliest, most sterile passivity story has ever known.

देना आवश्यक समझ रहा हूँ कि किसी भी स्थितिमें इन दो वर्तव्योंका भ्रम विपर्यय या मिश्रण नहीं होना चाहिए। पाठककी अन्तर्चेतनाकी कृतिविषयक उद्बुद्धता प्रदान किये बिना, काव्यकी आत्मा या उसके स्वरूपकी स्पष्ट विवेचना किये बिना, यदि कोई समीक्षक उस काव्यके लक्ष्य एवं बलाकी भीमात्मा और मत्स्यावननमें प्रवृत्त होगा तो यह निस्तदिग्ध है कि साधारण पाठक उस काव्यको स्पष्ट रूपसे न समझ सकेगा। क्योंकि ऐसी स्थितिमें पाठक, समीक्षकके तर्कों या मूल्य-भीमात्माकी उपलब्धियोंपर स्वतन्त्र विचार नहीं कर सकेगा।

यदि समीक्षक समर्थ विद्वान् एवं तटस्थ भीमावक है तो यह संभावना नहीं होगी कि उसकी समीक्षासे पाठक काव्यका गलत आशय ग्रहण करेगा। परन्तु ऐसी दशामें भी यह संभावना तो बनी ही रहेगी कि पाठकका काव्य-बोध समीक्षकके काव्य-बोधपर ही ऐकात्मिक रूपसे आधृत होगा। परिणामतः इस फोटिची समीक्षा काव्य-बोधका आन्तरिक माध्यम न होकर बहिर्साध्य मात्र होगी। वास्तवमें समीक्षा उस स्थितिमें उत्कृष्ट और स्वस्थ होती है जब वह पाठककी अन्तर्चेतनाकी निजी उपलब्धिके रूपमें उभरती चले, जब यह न प्रतीत हो कि हम को कुछ पता रहे है वह किसी अन्यकी अन्तर्चेतनाकी उपलब्धिका आरोप है। और ऐसा तभी संभव है जब समीक्षक अथसे इतिहास काव्यकी आत्माका प्रामाणिक उद्घाटन करता चले, जब वह प्रजापति कविके जगत्के सम्पूर्ण रहस्यका प्रामाणिक निदर्शन करता चले। तभी वह समीक्षा हमारे हृदय और बुद्धिकी उपलब्धि होगी।

इसलिए समीक्षकका यह दायित्व है कि किसी कविता-कृतिके साथ न्याय करने के लिए वह पाठककी बोध-कृतिपर अपनी उपलब्धियोंका आरोप न करे, चाहे वे उपलब्धियाँ अत्यन्त स्वल्प एवं सुविचारित ही क्यों न हों। आरोपित समीक्षा द्वारा साहित्यका अहित होता जा रहा है, क्योंकि इससे कारण प्रादुर्भावकी बोध-शक्ति तिरु भर भी उभर नहीं पा रही है। परीक्षाओंमें सफलता पानेपर भी छात्र-जगत्की बोध-शक्तिकी डिग्री कम होती जा रही है।

समीक्षकका यह आरोपित रूप तब और अधिक अवाहनीय होता है, जिस समय कोई व्यक्ति कविये प्रतिवादमें, या आग्रह विशेषका नशा लेकर, समीक्षा क्षेत्रमें अवतरित होता है। समीक्षकका बौद्धिक स्तर साधारण छात्रके बौद्धिक स्तरकी अपेक्षा निश्चित अधिक होता है, अतः वह समीक्षक छात्रोंको जिधर चाहे उधर चक्कर कटा सकता है। नानाविध ठट्ठरणोंके भारसे वह छात्रोंको चरित कर सकता है। कभी कभी इस चक्कर काटने और चकित होनेमें छात्रोंको इतना अभ्यास और आनन्द प्राप्त हो जाता है कि उन्हें सीधी, सरल, समीक्षा सत्यहीन-सी प्रतीत होती है। उसमें अधिक बोधिलता और चक्कर न पाकर वे उसे निम्नकोटिकी समीक्षा मानकर उससे विरत हो जाते हैं।

आज हम प्रायः यह देखते हैं कि समीक्षक पाठकको एक चदमा प्रदान कर देता है, और फिर काव्य विनोद प्रारम्भ कर देता है। इस स्थितिमें पाठक उसी चदमे

भीतरसे उस काव्यका दर्शन करने लगता है। यह स्थिति स्वस्थ समीक्षाके लिए घातक है (श्री गजानन माधव मुक्तिबोधजी ने 'कामायनी—एक पुनर्विचार' नामक समीक्षा-कृतिमें, इसी घोटिकी समीक्षा-पद्धतिका अदलम्ब लिया है।) उन्होंने उस चरमसे 'कामायनी'को देखा है जो अब अपने निर्मायक देश रूसमें ही टूट चुका है। जिस गलत मार्क्सवादी मत्सरी भ्रष्टज्ञा स्टैलिनने सन् १९३६ ई० में करके उसे रूसमें समाप्त कर दिया, उसे ही मुक्तिबोधजी ने न जाने क्यों गौरव प्रदान किया।

(इसका उल्लेख कर देना इसलिए आवश्यक समझा गया कि इसके कारण कामायनीके विषयमें एक और भ्रम प्रस्तुत हो गया। मुक्तिबोधजीका कहना है कि "कामायनी एक फेंटेसी है, प्रसादका मनु उसी वर्गका है जिस वर्गके स्वयं प्रसादजी हैं। उसे मनन मात्रा, मन मात्रा, प्रतिनिधि कहना सरसर गलत है। मनु एक टाइप है, उस वर्गका टाइप जिसकी शासन-सत्ता, ऐश्वर्य छिन गया हो।)" "वस्तुतः मनुकी प्रकृति ठीक उस पूँजीवादी व्यक्तिवादकी प्रकृति है जिसने कभी जनतन्त्रात्मकताका बहाना भी नहीं किया; केवल अपने मानसिक खेद, अन्तर्विषम और निराशासे छुटकारा पाने तथा स्वस्थ, शान्त, अनुभव करनेके लिए भ्रष्टा और इडाके समान अच्छी साधनोंका सहारा लिया, जो उसे सौभाग्यसे प्राप्त भी हुई।" "ध्यान रहे कि प्रसादजी वर्णिक थे। उनके व्यावसायिक जीवनके भी तो अपने अनुभव थे। वे यह जानते थे कि बड़ा पूँजीपति छोटा पूँजीपतिको पहले स्पर्धामें पराजित कर, फिर उसे आत्मसात् कर लेगा, अथवा नेस्तोनावृत्त कर देगा" (मुक्तिबोधजीका यह मत 'काम'के इस कथनपर है :—

“यह नींद मनोहर कृतियोंका
यह विश्व कर्म रगस्थल है
है परम्परा लग रही यहाँ
इसरा जियमें जितना बल है।”

मैं इन मलोंपर प्रसंगानुसार विचार करूँगा। यहाँपर मैं इस समीक्षकके कुछ और उद्धरण देना ठीक समझ रहा हूँ। लीजिये —“अद्वैतवादने एक ओर सामाजिक सघर्षके बचनेका न केवल भाववादी रहस्यवादी रास्ता तैयार किया, बरन् व्यक्तिवादी, अन्तर्मुख अभिप्रायोंको आत्मगमिरमा भी दी। किन्तु सामन्ती सामाजिक वर्णनासे मुक्तिने वास्तविक सघर्षको न उसने गति दी, न उस सघर्षके लक्ष्य-आदर्श तथा उसके दौरानमें सृजित होनेवाले व्यावहारिक जीवन मूल्य ही प्रस्थापित किये।” + + + “वात यह है कि अद्वैतवादका दर्शन सघर्षका दर्शन नहीं है। यह मूलतः एक असामाजिक दर्शन है। अतएव उसने असामाजिक प्रणालीपर ही व्यक्तिवादका परिस्फुटन किया।”

वेदान्तके अद्वैतवादको असामाजिक दर्शन बता देना अत्यधिक चापल्य इनके अतिरिक्त और क्या हो सकता है! आनन्ददादकी चर्चाके अवसरपर मैं

इसपर विचार करूँगा। वास्तवमें यह समीक्षक मत विशेषके आग्रहसे अन्य जीवन-दर्शनोंका सहानुभूतिपूर्ण अनुशीलन करनेका स्वयं एव प्रशस्त मार्ग बन्द कर चुका है। मैं स्थल स्थलपर मुत्तियोधजीके वामायनीविषयक इन तथा ऐसे ही अन्य मतोंकी परख करनेका प्रयत्न करूँगा।

“कामायनीके विषयमें अन्य दिशाओंसे भी भ्रमका सृजन हुआ है। कोई कहता है कि मनु अत्यन्त दुर्लभ पात्र है, वह महाकाव्यका उपयुक्त नायक नहीं हो सकता है। कभी यह भी सुननेमें आता है कि वामायनीमें कर्मपथ दया रह गया, मनु और भद्रा जीवनके यथार्थसे पलायन कर गये। कविने समस्याओंको उठाया तो अवश्य परन्तु उसने उनका कोई व्यावहारिक समाधान नहीं प्रस्तुत किया। आचार्य शुङ्गका मत है कि “कामायनीमें समन्वित प्रभावका अभाव है।” श्री बाजपेयीजीका कहना है कि “वस्तु विन्यासकी दृष्टिसे ‘कामायनी’को दुर्लभ रचना मान लेनेमें कोई आपत्ति नहीं। उपसंहारके आनन्दात्मक दृश्योंको हम सन्धियोंसे परे काव्यकी दार्शनिक और आल्फारिक पूर्ति मानकर भी सतोष कर सकते हैं।” (श्री दिनकरजीने भाषा और अभिव्यक्ति एवं अनुभूतिके आधारपर ‘कामायनी’की पर्याप्त भर्त्सना की है। ‘पत, प्रसाद और गुप्त’ नामको अपनी समीक्षा पुस्तकमें उन्होंने लिखा है :—

“कामायनीका अन्तिम संदेश नवयुगरी विचारधाराके अनुकूल नहीं है।”

×

×

×

“‘प्रसादजी’ कामायनीमें जिस चेतनाको लेकर चले, वह इच्छा और ज्ञानके लिए अनुकूल थी, किन्तु कर्मके साथ उसकी सहानुभूति अधिक सिद्ध नहीं होती।”

×

×

×

“वास्तवमें कामायनीके निगूढ अन्तर्तममें कर्म नहीं, इच्छा और ज्ञानके लिये प्रेम था। उनकी असली मनोदशा यह थी, जिसकी प्रेरणासे मनुष्य अतिशय भावुकताके कारण अपूर्ण इच्छाओंके लिए तड़प-तड़पकर जीनेमें सुख मानता है और इस स्थितिसे स्वीकार एक दिन सन्यास ले लेता है। मनुने और क्या किया ?”

×

×

×

“कर्मका जो प्रशस्त प्रवृत्तिने प्रशस्तसे की गई है, उससे भ्रम यह किहित होता है कि प्रवृत्तिके समर्थक नवयुगने उसका अर्थ प्रसादजीसे उनके मनके विरुद्ध लिखवा लिया।”

×

×

×

“छायावादके इस परम-श्रेष्ठ कविको, भावुकतावश, कर्मकी भूमि कर्कश दिखायी पड़ी, कठोर जान पड़ी।”

×

×

×

(इस प्रकारकी बहुत सी बातें श्री दिनकरजीने लिखी हैं, जिन्हें मूल पुस्तकमें ही पढ़ लेना ठीक होगा।)

×

×

×

मेरे विचारने इन भ्रान्तियोंका कारण यह है कि मैंने आरम्भमें निन दो समीक्षक-कर्मोंकी विवेचना की है उनके सम्यक् आधारपर ये उपर्युक्त उपलब्धियों नहीं प्राप्त की गयी हैं। हमें इस बातको निरन्तर स्मरण रखना होगा कि किसी भी प्रत्यक्षात्मक कृतिके सम्यक् बोधके लिए यह नितान्त आवश्यक होता है कि हम उसमें निहित अनुभूति, विचार-तत्त्वको पूर्णतः प्राप्त करें। और ऐसा तभी सम्भव होगा जब हम कृतिकारके हृदयको उपलब्ध कर लें, जब हम कवि हृदयकी उस 'असाधारण अवस्था'को आत्मसात् कर लें, जिससे कविताका उद्रेक हुआ है। 'रस-मत्'में इसे ही 'सहृदय' होना (अर्थात् समान हृदयवाला होना) कहा गया है। 'सुहृदय' होना कृति-बोधकी प्रथम अनिवार्यता है।

निष्कर्ष यह रहा कि समीक्षकका सर्वप्रथम कर्तव्य यह है कि यह कविके जगके सभी रहस्योंको, सपेक्षोंको, अपनी नहीं बरन् कविकी औरसे देखनेका प्रयत्न करे। प्रश्न होगा कि हमें कविकी दृष्टिका पता किस प्रकार चल सकता है? उत्तरमें कहा जा सकता है काव्यके शब्द, अर्थ, संगीत, दधान आदि सभी तत्वों एवं कौशल्योंमें कविकी दृष्टि ही व्याप्त रहती है। अतएव काव्यके शब्दार्थका उपयुक्त ग्रहण करना, उसपर वस्तुनिष्ठ विचार करना, काव्यको कविकी औरसे देखना कहा जायगा।

साहित्यका माध्यम है शब्द, और स्थान, साक्षिण्य, आकाश आदिके कारण शब्दोंके विभिन्न अर्थ व्यक्त होते हैं। सदमंका भी शब्दार्थमें अपूर्व हाथ होता है। अतएव बड़े विवेकके द्वारा हमें किसी साहित्यिक कृतिकी व्याख्यामें प्रवृत्त होना चाहिए। पूर्व ग्रहण कारण इस कोटिका विवेक नष्ट हो जाता है और व्याख्या सही मार्ग छोड़ चलती है। निमित्त आग्रहोंके कारण एक ही 'ब्रह्मसूत्र'के विविध भाष्य विविध उपलब्धियाँ प्राप्त कर चले। कविता सूत्रसे कम जटिल नहीं होती है। और, कामायनी तो उस कविकी कृति है जो हृदयके साथ यह आग्रह लिये हुए साहित्य-साधनामें निरत या कि "कला सज्जित कर्तव्य-शक्ति कही जाती है", जो यह मानता था कि "कवि वाणीमें यह प्रतीयमान छाया सुबतीके लज्जा भूषणकी तरह होती है। संस्कृत साहित्यमें यह प्रतीयमान छाया अपने लिये अभिव्यक्तिने अनेक साधन उत्पन्न कर चुकी है।"

किसी कविकी किसी एक कृतिकी समीक्षा करते समय हमें उसकी पूर्वोपर अन्य कृतियोंसे भी संकेत लेना न भूलना चाहिए। क्योंकि कवि अपनी साहित्य साधनामें अपने व्यक्तित्वका परिष्करण करता है। यदि उस कविने अपने प्रत्येकी भूमिमाँएँ या आमुख लिखे हैं तो उनके सहानुभूतिपूर्ण अनुशीलनसे भी हमें उसके दृष्टिकोणको समझनेमें महत्वपूर्ण सहायता मिलेगी। काव्यके पदार्थ-बोधमें जहाँ कहीं भाषा प्रस्तुत हो वहाँ हमें पूर्वापर प्रसङ्गका, सदमंका, मनोयोगपूर्वक मनन करना चाहिये। कवि रूप और संगीतके द्वारा भी अपने गूढ़ आशयको समझानेकी क्षमता

अतएव वहाँ कोई आशय न दिखाई पड़े वहाँ इनपर भी ध्यान देना

ठीक होगा। प्रसादजी गीतकार थे। श्री भटनागरजीने ठीक ही कहा है कि कामायनी महागीति या प्रबन्धगीत है।

संक्षेपमें मेरा निवेदन यह है कि 'कामायनी'के काव्य-बोधके लिए हमें कविके तादात्म्य प्राप्त करनेका पूरा प्रयत्न करना चाहिए। हमें उसकी दृष्टिको आन्तरिक सम्यक्ता दर्शन करना होगा। हमें उसके प्रत्येक बन्धकी उपलब्धिकी सम्यक् विवेचना करते हुए सभी बन्धोंकी समन्वित उपलब्धिका निश्चय करना होगा। बन्धोंके सभी 'संधानों'को मली-भाँति परत करना आवश्यक होता है। अन्यथा हम कविका आशय ठीकसे ग्रहण न कर सकेंगे। आचार्य कुतर्कने काम्यकी परिभाषामें लिखा है—

“शब्दार्थौ सहितौ कविककम्पापारशक्तिनि।

बन्धेव्यवस्थितौ काम्यं सहितद्वन्द्वद्वारिणि।”

हमें, इसलिए, शब्दार्थ, कवि-कलाकी चकता, बन्ध-व्यवस्था तथा उसके तद्विदों (काम्य मर्मज्ञों)को आह्लाद देनेकी क्षमता आदिपर विशेष ध्यान देना चाहिए।

इस प्रसंगमें मेरा अन्तिम निवेदन यह है कि 'सद्बोध' होनेको काम्य-बोधको गिने प्रथम आवश्यकताकी बात मैंने कही है उसका तात्पर्य यह नहीं है कि हम कविके प्रभावमें अपना स्वतन्त्र व्यक्तित्व ही खो बैठें। कविके साथ तादात्म्य अत्यन्त विवेक-के द्वारा स्थापित किया जाना चाहिए। समीक्षाके लिए यह-अनुभूति और जागरूक निरीक्षण चिन्तन दोनोंकी आवश्यकता होती है। यदि समीक्षकमें कविके साथ सदानुभूति नहीं है तो वह उसका शब्दार्थ (काव्य) न समझ सकेगा; और यदि उसमें जाग्रत विवेक नहा है तो वह उस काव्यका निर्णायक नहीं हो सकता है। कविके पूर्ण प्रभावमें ही वह जानेपर वह केवल प्रभावामिन्त्यजक प्रशस्तिकार होगा, उसकी समीक्षा केवल भावप्रवणताकी अभिव्यक्ति बनकर रह जायगी। और, केवल विवेक लेकर चलने-पर उसके आग्रही असहृदय होनेका भय बना रहेगा। स्वस्थ समीक्षाके लिए ये दोनों निरपेक्ष स्थितियाँ घातक सिद्ध होती हैं। वास्तविक समीक्षा इन दोनोंकी समन्वय रेटा-पर ही उभरती है।

अपने अध्ययनकी इन दोनों प्रक्रियाओंको पाठकोंके सम्मुख रखकर समीक्षकको अलग हो जाना चाहिए। साहित्य चिन्तकोंकी यह स्पष्ट मन्मता है कि कविको प्रत्यक्ष शिक्षा नहीं देनी चाहिए। छुटिमें शिक्षाका स्वर गितना ही अप्रत्यक्ष होगा कवि कृतिमें पाठकोंको उतनी अधिक समजीयता मिलती है। इसलिए 'कान्तासम्मतयोपदेश'को काव्यकी उत्कृष्ट शैली स्वीकार किया गया है। अतएव यदि समीक्षाको साहित्यिक होना है तो उसे भी इसी कान्तासम्मत रूपमें उपस्थित होना चाहिए। उसे अपने निर्णयका आरोप करके, अपनी प्रशंसा प्रस्तुत करके, कृतिके बिछिन उद्धारणोंके उसकी तर्क पुष्टि नहीं करनी चाहिए, वरन् कृतिके अर्थ इतिकी सहृदयताके साथ और विवेकके सहारे इस प्रकार उद्घाटन करनी चाहिए कि वह जो कुछ स्थापित करना

चाहती है वह (ध्वनि नहीं) प्रतिध्वनिये रूपमें पाठककी अन्तर्चेतनासे स्वतः उद्भूत हो सके।

‘कामायनी’ काव्य अपने कलेवर-बन्धान, अभिव्यञ्जना-कौशल, दर्शन और जीवनकी अन्विति, गाथा या पौराणिकतत्त्व तथा इतिहास, आदर्श और यथार्थ आदि तत्त्वोंके कारण एक ओर अत्यन्त उत्कृष्ट एवं रमणीय बन उठा है, तो दूसरी ओर अत्यधिक दुर्बोध हो गया है। प्रसादजाने स्वयं इस दुर्गोष्ठताकी ओर लिया था और कामायनीके अभिप्रायकी स्पष्ट व्याख्याके लिए उन्होंने ‘इरावती’का प्रणयन प्रारम्भ किया था जिसके प्रमुख या केन्द्रीय पात्र ‘ब्रह्मचारी’ने एक स्तम्भपर यह इच्छा व्यक्त की है कि “मुझे आनन्दयादवी व्याख्या फिरसे करनी होगी।” परन्तु यह पुनर्वाक्या न हो सकी।)

उल्टे कई भ्रान्तियाँ भरती गयीं। शैवागमने आनन्दयाद एव मनोवैज्ञानिक रूपका आदिके कठघरेमें ही प्रसादजोना अभिप्राय घेर दिया गया है। ‘कामायनी’का जितना योग मुझे हो सका है उसके आधारपर मैं यह मानता हूँ कि यदि पूर्वोक्त समीक्षा-पद्धतिका अनुसरण करके इस काव्यका अनुशीलन किया जाय, तो हमें स्पष्ट हो जायगा कि इसमें न तो मनोवैज्ञानिक रूपकको प्रस्तुत करनेका प्रयत्न है (मनो-विज्ञान अवश्य है, क्योंकि उसके अभावमें काव्य यथार्थ जीवनसे कट जायगा और केवल छाया-जगत्का विनोद मात्र रहेगा। मनोवैज्ञानिक रूपक और मनोविज्ञान आधुनिक काव्यमें अन्तर होता है), और न यह काव्य शैवागम या शाक्तागमके आनन्दयादो सिद्धान्तका कला-मन्दिर हो है। तभी हम यह देख सके कि इसके अन्तिम सर्ग आल्फारिक पूर्ति या रहस्यके मुहूर्तमें विलीन नहीं हो जाते हैं, हमें यह भी शक्त होगा कि इसमें समन्वित प्रभावका अभाव भी नहीं है। तभी हमें यह भी प्रकट होगा कि न तो यह काव्य प्रतिप्रियावादी एव असामाजिक दर्शनसे अनुप्राणित है, और न असांस्कृतिक तत्त्वोंसे दूषित है या कर्म-प्रतिष्ठासे विरहित।

इसे गोसाईंजीके शब्दोंमें “मौढि सुजन जनि जानहि जन की” (अर्थात् इसे विद्वान् मेरी गर्वाचि न समझें)। मैंने ऊपर धताई गई सरल समीक्षा-पद्धतिन अनुकरण करते हुए इन उपलब्धियोंका प्राप्त किया है, और इस पुस्तकमें उसकी सम्पूर्ण प्रतिस्था-विवेचनाको प्रस्तुत करके मैं पाठकोंको स्व-निर्णयके लिए छोड़ दूँगा। अन्तिम मूल्यांकन पाठकोंको चेतना हो करे। मतभेद समीक्षामें रहता आया है, और निरन्तर रहेगा। मैं केवल अपनी अध्ययन-प्रक्रियाको स्पष्ट कर देनेमें अपने प्रयासकी इति मानता हूँ। अलु मेरी प्रार्थना है कि पाठक इसे इसी सीमामें देखे। हाँ, जिससे पाठकोंसे ‘सह-दयता’की अपेक्षा अनिवार्य है। और अन्तिम निवेदन यह है कि पाठक इस पुस्तकको आरम्भसे अन्ततक क्रममें पढ़ें, क्योंकि मैंने प्रश्नोत्तरके रूपमें इसे नहीं लिखा है।

×

×

×

(काव्यका) पूर्व अंश

‘कामायनी’ काव्यको हाथमें, परीक्षाके निमित्त, लेते ही सबसे पहले हमारे सम्मुख उसका शीर्षक प्रस्तुत होता है। कृतिके अभिधानमें उसकी आत्माका पर्याप्त ध्वनन होता है, उसे कोरा नामकरण मान लेना ठीक न होगा। कवि अपने काव्य-जग-का प्रजापति होता है। सम्पूर्ण सृष्टि रच लेनेके उपरान्त ही वह उसने लिख उपयुक्त नाम चुनता है। वह जिस नामका चयन करता है वह कृतिकी उसकी समीक्षाका सूत्र माना जा सकता है। काव्यके सम्पूर्ण व्यक्तित्वकी व्यजना वह इसी सूत्रमें प्रदान करनेकी आकांक्षा रखता है। वह न केवल अपने अभिप्रायको इसमें समेटकर भर देता है, वरन् वह समीक्षकोंके लिए अध्ययन दिशाका सचेत भी कर देता है। अतः यह कहना गलत न होगा कि कविकी आँखका ‘स्व भाव’ प्रमुखतः इसी सूत्रमें होता है। अतएव शीर्षकके अभिप्रायपर विचार न करना कविके एक महत्त्वपूर्ण सचेतको छोड़ देना होगा।)

कहा जा सकता है कि कृतिके अनुशीलनके उपरान्त ही हमें ‘शीर्षक’के औचित्यपर विचार करना चाहिए। बात ठीक है। परन्तु मेरे कहनेका तात्पर्य यह नहीं है कि हम इस स्थलपर ‘शीर्षक’के औचित्यपर विचार करें। हम केवल उसके सचेत को समझनेका प्रयत्न करें, यदि ऐसा कर सकें तो। क्योंकि यदि हमें उसके सचेतका कुछ बोध हो सका तो हमें अपने अध्ययनकी दिशाके निर्धारण, और ‘वस्तु’की विवेचनाकी उपलब्धियोंकी आत्मसात् करनेमें सुगमता होगी। परन्तु प्रश्न यह है कि ‘कामायनी’ शीर्षकके सचेतको समझनेका मार्ग क्या है? मैं आगेकी पत्तियोंमें इसी मार्गको ढूँढ़ने और सचेत प्राप्त करनेका प्रयत्न करूँगा।

(‘कामायनी’का अर्थ है कामकी सन्तान, काम गौनकी बालिका। इस काव्यकी प्रमुख नारी पात्रका नाम श्रद्धा है और शीर्षक वह ‘कामायनी’ है। यदि हम चाहें तो उस नारीको ‘कामायनी श्रद्धा’ कह सकते हैं। इसी नारीके नामपर कविने काव्यका नाम ‘कामायनी’ रखा। सोचनेकी बात है कि कविने इस नारी पात्रके निजी अभिधान ‘श्रद्धा’को छोड़ उसके गोत्र-नाम ‘कामायनी’को ही शीर्षकके लिए चरण किया, जब कि ‘श्रद्धा’ शब्द अपेक्षाकृत अधिक श्रुतिमधुर और अर्थ-नारिमाधान है। ‘श्रद्धा’ चित्तकी एक उदात्त, पवित्र वृत्ति होती है। इस नारी पात्रमें इसी वृत्तिकी प्रधानता भी है। दूसरी बात यह है कि सारी कृति पढ़नेके उपरान्त हमारे मानसमें इस नारीका ‘श्रद्धा’ नाम ही अधिक उभरता है, कामायनी नहीं। फिर इसका कोई कारण तो अवश्य ही रहा होगा जिसने कविको इस नारीके श्रद्धात्वकी अपेक्षा उसके कामायनीत्वकी अधिक महत्त्व देनेके लिए प्रेरित किया। विद्वानोंको इसका उत्तर देना होगा।

॥ अनुमान किया जा सकता है कि भद्रा जिस वंश या समुदायमें जल-प्लावनके पूर्व, उत्पन्न हुई होगी उसमें 'काम'की इष्ट देवताके रूपमें उपासना करनेकी प्रवृत्ति मुख्य रही होगी। काम प्रेमका देवता है। और, प्रेममें आमोद-प्रमोद-उत्साहकी स्थिति होती है। उसमें कलाका उन्नयन, पोषण एवं पटवर्धन होता है। इस कीटिके जीवनमें जीवन कलामय होता है और कला जीवनमयी होती है (यही पाश्चात्य विचारक रसिकोंकी भी अभीष्ट था)। संक्षेपमें हम यह अनुमान कर सकते हैं कि प्रसादजी जल-प्लावनके पूर्व कामोपासनाका प्रचलन आयोंमें मानते थे, और यह भी मानते थे कि वह प्रवृत्ति श्लाघ्य थी; आनन्दतक वही प्रवृत्ति मानवको ले जा सकती है। भद्रा बाल्यमें यही प्रवृत्ति थी और इसीकी स्वाभाविक अभिव्यक्ति तथा पूर्णताके कारण उस बालविक्रम आनन्द मिला और देवोंसे विलक्षण एक भिन्न मानव सत्त्विकी स्थापना उसके कारण हो सकी।

इस अनुमानके लिए कामायनीकारके कामायनीतर साहित्यसे समर्थन भी प्राप्त होता है।

‘रहस्यवाद’ निबन्धमें प्रसादजीने लिखा है कि :—

“किन्तु उन्हें यह नहीं मालूम कि कामका धर्ममें, अथवा सृष्टिके उद्गममें, बहुत बड़ा प्रभाव ऋग्वेदके समयमें ही माना जा चुका है—“कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसा रेत प्रथम यदासीत”। यह काम प्रेमका प्राचीन वैदिक रूप है; और प्रेममें वह शब्द अधिक व्यापक भी है। जबसे हमने प्रेमको Love या इश्कका पर्याय मान लिया है, तभीसे काम शब्दकी महत्ता कम हो गयी। संभवतः विवेकवादियोंकी आदर्श-भावनाके कारण, इस शब्दमें केवल स्त्री-पुरुषके अर्थका ही मान होने लगा। किन्तु काममें जिस व्यापक भावनाका समावेश है, वह इन सब भावोंको आवृत्त कर लेता है। इसी वैदिक कामकी, आगमशास्त्रोंमें, काम-कलाके रूपमें उपासना भारतमें विनिरुद्ध हुई थी। यह उपासना सौन्दर्य, आनन्द और उन्मद भावकी साधना प्रणाली थी। पीछे बारहवीं शताब्दीके सुफी इब्न अरबीने अपने सिद्धान्तोंमें इसकी महत्ता स्वीकार की है। वह कहता है कि मनुष्यने जितने प्रकारके देवताओंकी पूजाका समारम्भ किया है उसमें ‘काम’ ही सबसे मुख्य है। यह काम ईश्वरकी अभिव्यक्तिका सबसे बड़ा व्यापक रूप है।

प्रसादजीकी, ‘काम-विमर्श’ धारणा और कामोन्नति, ‘कामायनी, भद्रा’के स्वरूपकी समझनेमें यह उद्घरण अत्यधिक उपादेय है। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रसादजीने अनुसार ‘काम प्रेमका वैदिक रूप है’; और प्रेमसे यह शब्द अधिक व्यापक भी है। यही नहीं बरन् कामके अर्थमें इश्क, लव्, स्त्री पुरुष सम्बन्ध, और विवेक-वादियोंकी आदर्श भावना आदि सबका समावेश है। प्रसादजी इब्न अरबीके इस मतको भी स्वीकार करते हुए प्रतीत होते हैं कि “यह काम ही ईश्वरकी अभिव्यक्तिका सबसे बड़ा व्यापक रूप है”। हम जानते हैं कि ईश्वरकी अभिव्यक्तिका सबसे बड़ा व्यापक रूप यह

गोचर विश्व है, विश्व-जीवन है। अतएव उपर्युक्त मतानुसार यह कहना गलत न होगा कि विश्व जीवन ही कामका व्यापक रूप है। विश्वका उद्गम और उसकी परिधि काम ही है। फिर यह निष्कर्ष भी तो निकल सकता है कि कामायनीकी, काम-सन्ततिकी कथा, इसी विश्व जीवनके व्यापक रूपकी कथा है। दूसरे शब्दोंमें यह भी कहा जा सकता है कि कामको विश्व चेतना^१के रूपमें देखा देना 'कामायनी'का अभिप्राय है, व्यक्ति कामका समष्टि कामसे अभेद स्थापित करना कविकी आकांक्षा है।

'कामायनी'के अन्तिम सर्गमें कविने श्रद्धा-नारीका यह चित्र आँका है —

यह विश्व चेतना पुलकित
थी पूर्ण कामकी प्रतिमा।

यहाँ 'विश्व चेतना' और 'पूर्ण कामकी प्रतिमा'को एक कहा गया। इससे मेरे इस उपर्युक्त अनुमानको समर्थन प्राप्त होता है कि कामको विश्वचेतनाके रूपमें देखा देना 'कामायनी'का अभिप्राय है। यदि इस कान्यका नाम भ्रदा रखा गया होता तो इस अभिप्रायकी स्पष्ट या सुगम व्यञ्जना शीर्षकमें न हो पाती। क्योंकि 'भ्रदा' शब्दमें अन्य व्यञ्जनाके अधिक उमर आती है, कामकी व्यञ्जना या तो अत्यन्त क्षीण रहती है या लप्तप्राय हो जाती है। अतः यह अनुमान सही ज्ञेय सकता है कि 'काम'के पूर्वोक्त व्यापक रूपकी व्यञ्जनाके लिए ही कविने 'भ्रदा' जैसे श्रुति सुगम और अर्थपूर्ण शब्दके स्थानपर कामके सम्यक्-धसूचक सरल शब्द 'कामायनी'को शीर्षकके लिए अधिक उचित समझा।

जब हम प्रसादजीकी कामायनी इतर कृतियोंपर दृष्टि डालते हैं तो इस अनुमानकी अधिक पुष्टि होती है। सर्वप्रथम मैं आपको 'कमाल' उपन्यासकी ओर मोड़ना चाहता हूँ। यह निर्गम्य है कि इस उपन्यासमें कामके विवृत रूपोंके भयावह परिणाम और उसके कारणोंकी भीमाला है। कई समीक्षकोंको इस उपन्यासको समझनेमें भ्रम भी हुआ है और कई समीक्षकोंने यह कहकर उन भ्रमोंका निराकरण भी किया है कि उपन्यासकारकी दृष्टि स्वस्थ नैतिक थी, न कि व्यक्तिचरके चटुल चित्रण की। मेरे मतसे यह निराकरण उचित है। क्योंकि वस्तुतः उपन्यासकार समाजको उसीके मिथ्या धर्माडम्बर, विवेकवादकी शुद्धताकी विवृत भावना तथा काम दमनकी अस्वस्थ प्रवृत्तिका भीषण परिणाम देखा रहा था। कामके विवृत होनेपर समाजकी क्या दुरवस्था होती है, यही 'कमाल'का दर्शन है। लेखकने समाजकी काम धारणापर पुनर्विचार करनेके लिए लोगोंको आकृष्ट किया है।

('कमाल'में केवल कामकी समस्या है। समाजमें, लेखकके अनुसार, काम इसलिए विवृत है कि लोगोंने उससे शुद्ध, व्यापक, स्वस्थ रूपको आशय नहीं किया है। नर-नारीका आवर्षण प्राकृतिक है, वह विश्व शक्ति, सृष्टि शक्तिकी मूल स्रष्टृणा है। अतएव विवेकवादी आदर्श भावनाके दबावमें कामके इस भोग-युक्त (नर-नारीके

सम्बन्ध पक्ष) का दमन या दमन संभव नहीं होता। इसका विरोध, निरोध, अप्राकृतिक है, प्रसादजी की भाषामें, जीवन देवता की ही कुचलना है। विवेकवादी धर्माचरणों के आवरण में भी काम की लीला चलती रहती है। 'ककाल' में इसी अन्तर्लोक का उद्घाटन है। समाज में ऊपर से विवेक, आदर्श और धर्म का आवरण है और भीतर भोग का अन्ध नृत्य, समाज की यह राक्षस धर्मनिष्ठा या आदर्श प्रदर्शन, उसकी आन्तरिक स्वस्थ निष्ठा की सहज अभिव्यक्ति नहीं, बरन् मात्र अभिनय है। वास्तविकता यह है कि अपनी प्रकृत निकासी और विकास में पावर जीवन का देवता, काम, दुरूप और निःस्वत्व हो गया है। अपनी प्रकृत इच्छा, वासना (काम के भोग पक्ष), और विवेक के बीच सामंजस्य स्थापित करने के कारण 'मानव' केवल 'ककाल' रह गया है। उससे आचार छूटे हैं, विचार थोड़े हैं और उसका कर्म कोलाहल, सघर्ष से आक्रान्त।)

'ककाल' उपन्यास की ध्वनि यही है कि काम के व्यापन, सम्पूर्ण, रूप को आयतन दिया गया तो यह निश्चित है कि हम स्वस्थ, उत्साहपूर्ण, जीवन नहीं बिता सकते हैं। काम की सर्वांग भादना से, केवल नर-नारी-सम्बन्ध की भावना से, हम केवल भोगी होंगे और समाज व्यभिचार प्रसन्न होकर गिरा हुआ जायगा। और विवेकवादी आदर्श के आग्रह से यदि काम से विरत होंगे, तो चूँकि योनि आकर्षण से हम छूट नहीं सकते (क्योंकि वह प्राकृतिक होती है), इसलिए गुप्त काम-सन्तुष्टि के कुत्सित पथ पर चलेंगे, इसका भी परिणाम समाज के लिये अमंगल रूप होगा। स्वस्थ मार्ग इन दोनों के बीच का है, भोग और सयमन समन्वय का।

'ककाल' में यह समाधान ध्वनित था, 'कामायनी' में वही स्पष्ट रूप में प्रस्तुत किया गया है। 'ककाल' के रुग्ण मानव के स्थान पर 'कामायनी' के स्वस्थ, आनन्दपूरित 'मानव' की स्थापना की गयी है। मैं 'ककाल' को प्रसाद की साहित्य यात्रा का अत्यधिक महत्वपूर्ण स्टेशन मानता हूँ। जिन सभी शक्तों को प्रसादजी की अन्य कृतियों के साथ 'ककाल' का मेल स्पष्ट नहीं हो पाता है उसे इकट्ठा कर इस दिशा में विचार करना चाहिये।)

अपनी भोगवादी विधृतियों के कारण, अपने विधृत काम के कारण, मनुकी जो दशा अन्ततोगत्वा हुई उसे उन्हीं के शब्दों में सुनिये —

"शापित सा मैं जीवन का वह ले ककाल भटकता हूँ

उसी खोखलेपन में जैसे कुछ खोजता भटकता हूँ।"

(निवेद सर्ग)

'ककाल' उपन्यास में समाज के जिस 'खोखलेपन' का निदर्शन है, वह मनुका ही खोखलापन है, विधृत काम मार्ग पर चलनेवाले व्यक्तिका खोखलापन है। मेरे विचार से यदि मनुको 'ककाल' उपन्यास वर्णित समाज का प्रतिनिधि माना जाय तो वह इसलिये गलत न होगा कि दोनों अस्थायी 'काम' मार्ग पर चलते हुये अन्त में एक समान ही 'ककाल' भर रह जाते हैं, और अपने उस खोखलेपन में प्रगति-

का मार्ग न पाकर हतबुद्धि भटक रहे हैं। और जबतक उन्हें कामके व्यापक स्वरूपकी अनुभूति नहीं करा दी जाती, जबतक वे इच्छा, कर्म और ज्ञानमें सामञ्जस्य नहीं स्थापित कर लेते अर्थात् कामकी मूल जीवन-धाराको राग-विरागसे निरन्तर संपृक्त नहीं रखते, तबतक उनका न वो खोपलापन दूर होगा, न उन्हें 'मानव'की उत्कृष्ट संज्ञा ही मिल सकती है।

(प्रसाद साहित्यके अध्येताको यह बतानेकी आवश्यकता नहीं है कि जहाँ कहीं प्रसंग उपस्थित हुआ है, प्रसादजीने बौद्ध-भिन्नु-जीवनकी विदग्धनापर शक्ति आनोश व्यक्त किया है। 'देवरथ' कहानीके अभिप्रायपर विचार कीजिये। कहानीका अन्त बौद्ध विवेकवादी आदर्श भावनाके घटोर् दग्धके प्रति पुण्यप्सा और समाजकी संजीर्ण धामभावनाके प्रति विद्रोह, लेकर प्रस्तुत हुआ है। उसका विषय देखिये; बौद्ध धर्मरचनके नीचे सुजाता नागोका जीवन-देवता निष्पाण हो गया है, और ऊपर धर्म देवताका विषय मुस्कुरा रहा है। लेकरने पाठकोंसे, इस कहानीके द्वारा, 'काम'-भावनापर पुनर्विचारकी अपील की है।)

साथ ही प्रसाद साहित्यमें हमें कर्म-उद्दीप्ति, व्यक्तिके 'काम'—संयम तथा परार्थ शपनाका प्रचुर अंश भी मिलता है। प्रसादके प्रमुख पात्र, अर्थात् वे पात्र जिन्हें सादकी कल्पनाने स्वस्थ मानवके रूपमें प्रस्तुत करना चाहा है, अहम्भूत काम और इदम् (अर्थात् शेष विदग्ध)की चेतनाको अभिन्न रूपमें स्वीकार करनेकी साधनामें निरन्तर जाग्रत चित्रित किये गये हैं; यही अहम् और इदम् का समन्वय प्रसादके साहित्यका रहस्य है।

(अहम् और इदम् की समष्टि ही विश्व है, जिसे पूर्वोक्त उद्धरणकी विवेचनामें मैंने 'काम'का व्यापक रूप या पूर्ण रूप बताया है। अहम्-चेतना कामकी भोग-भूमि है और इदम्-चेतना उसका संयम, जो उसकी माबलिक प्रगतिके लिये आवश्यक है। अहम्-चेतना काम (प्रवृत्त वासना)की निकासीकी भूमिका है तो इदम् चेतना उसके विकासकी भूमि है) (चूँकि मैं आगेकी चर्चामें इन सब बातोंपर बार-बार विचार करूँगा; इसलिए इस स्थलपर इतना ही पर्याप्त समझा जाय)।

(‘कामायनी’में कामको दो बार प्रस्तुत किया गया है, और दोनों बार उसका स्वर गुरु है। एक बार वह मनुको अज्ञाके योग्य बननेकी प्रेरणा देता है और दूसरी बार अपने दुष्प्रयोगके लिये मनुको शाप देता है। इस तथ्यसे भी हम यह सहज अनुमान कर सकते हैं कि ‘कामायनी’का मूल स्वर कामका है। यद्यपि यह मूल स्वर प्रसादकी सभी कृतियोंमें निहित है; परन्तु वैदिक युगकी प्राचीन भूमिका पाकर वह वैदिक कामके स्वस्थ रूपको पूर्णतः व्यक्त करनेमें ‘कामायनी’ काव्यमें अवकाश पा सका। अहमोद्भूत कामको इदम्-आवृत्त रूप प्रदान करनेकी व्यापक भूमिका इसी काव्यमें प्रसादकी पा सके। ‘कामायनी’में अहम् और इदम् समन्वित ‘काम’की प्रौढ़ व्याख्या है।

अतएव अब मैं यह कहनेकी स्थितिमें हूँ कि 'कामायनी' शीर्षक द्वारा प्रसाद-जीने हमें यह संकेत दिया है कि इस काव्यमें 'काम'की समस्या और उससे उस विशुद्ध, व्यापक रूपका निदर्शन है जो 'प्रेमका वैदिक रूप है', जो 'ईश्वरकी अमि-व्यक्तिका सरसे बड़ा व्यापक रूप है, जो 'लव', इक्षक और विवेकवादियोंकी आदर्श भावना तथा स्त्री-पुरुष सम्बन्ध भावना आदि सभीको आवृत करता है; और जिसके महत्त्वकी धर्ममें, सृष्टिके उद्गममें, ऋग्वेदके समयसे ही मान लिया गया था।^{१)}

अपने अध्ययनकी प्रक्रियामें हम कई स्थलोंपर इस मतके औचित्यका बोध प्राप्त करते चलेंगे; और उन सम्बन्धित प्रसंगोंमें मैं कबिकी 'काम'-भावनाकी चर्चा करता चलेगा।

‘कामायनी’ शीर्षपर विचार कर लेनेके उपरान्त अब हमारे सम्मुख कवि द्वारा लिखित ‘आमुरा’ प्रस्तुत है। ‘आमुरा’ या ‘पूर्वकथन’में कवि मा लेखक अपने पाठकोंसे प्रत्यक्ष बातें करता है, और कोई महत्वपूर्ण प्रस्तावना सामने रखता है। इसके उपरान्त यह हमें अपनी कृतिमें परोक्ष रूपसे, छन्दार्थके रूपमें, मिलता है। और, हमें अपनी अध्ययन शक्ति, मनन-शक्तिसे द्वारा उससे भन्तव्यको समझना पड़ता है। हम यह भी जानते हैं कि महान् साहित्यकार “अरय अमित आते आकर धोरे”में अपना इशार्थ बिम्बस्त करते हैं। अतएव जब ऐसे कवि या लेखक अपनी कृतिसे धारमें ‘आमुरा’ या ‘प्रस्तावना’ आदिके रूपमें कुछ कहते हैं, तो हमें यह निश्चित समझना चाहिये कि वे इस प्रकार अपने अभिप्रायको समझानेका ठोस आधार या दृष्टिकोण प्रदान करते हैं। (‘द्वीपिक’में तो गूढ़ ध्वन्यना भर सम्भव है, परन्तु ‘आमुरा’में कवि अभिधामें बात-चीत करते हैं। वे अपना काव्य जग निमित्त कर लेनेके उपरान्त उसके प्रवेश द्वारपर अपनी ‘आँख’, प्रस्तावना, भी टांग देते हैं।)

इसलिये हमारा यह कर्तव्य है कि हम न केवल उसे देखें (या पढ़ें) बल्कि उसे स्वीकार, ग्रहण, करके कविवे जगकी हाँकी लें। और बादमें, कृतिके अध्ययनके उपरान्त यदि हमें उस ‘प्रस्तावना’ और कृतिकी उपलब्धिमें विरोध मिले तो उसकी आस्तीकृतिका हमें पूरा अधिकार है; यह अधिकार हमसे कोई भी छीन नहीं सकता है। परन्तु यदि हम कविवे प्रस्तावका आदर विये गिना ही उसकी काव्य सृष्टिके अनुशीलनमें प्रविष्ट होंगे तो सम्भव है कि हम उसे ठीक ठीक न समझ सक। फिर तो हम सहृदयतासे, जिसे मैंने किसी साहित्य-समीक्षकका अनिवार्य गुण माना है, छोड़ दगे। ऐसी दशामें काव्य दोषके भ्रम प्रसूत होनेकी सम्भावनाएँ बनी रहेगी। अतएव मैं ‘कामायनी’ काव्य-के अध्ययनसे पहले ही कविवे आमुरापर विचारकर लेना अनिवार्य समझ रहा हूँ।

प्रसादजीका कथन है :—(१) “किन्तु भन्वन्तरके अर्थात् मानवताके नवयुगके प्रवर्तकके रूपमें मनुकी कथा आर्योंकी अनुभूतिमें दृढ़तासे गाणी गयी है। इसलिये वैवस्वत मनुको ऐतिहासिक पुरुष ही मानना उचित है। प्रायः लोग गाथा और इतिहासमें भ्रम्या और सत्यका व्यवधान मान लेते हैं। किन्तु सत्य भ्रम्यासे अधिक विचित्र होता है। आदिम युगके मनुष्योंके प्रत्येक दलने ज्ञानोन्मेषके अरुणोदयमें जो भावपूर्ण इतिवृत्त सज्जीत किये थे, उन्हें आज गाथा या पौराणिक उपाख्यान कहकर अलग कर दिया जाता है, क्योंकि उन चित्रोंके साथ भावनाओंका भी बीच-बीचमें सम्बन्ध लगा हुआ सा दीप्त पड़ता है। घटनाएँ कहीं कहीं अतिरजित-सी भी जान पड़ती हैं। तथ्य सप्रहकारिणी तर्क बुद्धिको ऐसी घटनाओंमें रूपका आरोप कर लेनेकी

सुविधा हो जाती है, किन्तु उनमें कुछ सत्यांश घटनासे सम्बद्ध है, ऐसा तो मानना ही पड़ेगा ।”

×

×

×

(२) “यदि भ्रष्टा और मनु अर्थात् मननके सहयोगसे मानवतारा विनाश रूपक है, तो भी यह बड़ा ही भावमय और “लाभ्य है । यह मनुष्यताका मनोवैज्ञानिक इतिहास बननेमें समर्थ हो सक्ता है । आज हम सत्यका अर्थ घटना कर लेते हैं । हम भी उससे तिथि क्रम मात्रसे स्तुष्ट न होकर, मनोवैज्ञानिक अन्वेषणके द्वारा इतिहासकी घटनाके भीतर कुछ देखना चाहते हैं । उसने मूलमें क्या रहस्य है ? आत्माकी अनुभूति, हाँ, उसी भावके रूप ग्रहणकी चेष्टा सत्य या घटना बनकर प्रत्यक्ष होती है । फिर वे सत्य घटनायें स्थूल और क्षणिक होकर मिथ्या और अभावमें परिणत हो जाती हैं । किन्तु सूक्ष्म अनुभूति या भाव चिरन्तन सत्यके रूपमें प्रतिष्ठित रहता है, जिसके द्वारा युग युगमें पुरुषोंकी आर पुरुषाओंकी अभिव्यक्ति होती रहती है ।”

×

×

×

(३) “मनु भारतीय इतिहासके आदि पुरुष हैं । राम, कृष्ण और बुद्ध उनकी वंशज हैं ।” यह आर्यान्त इतना प्राचीन है कि इतिहासमें रूपकका भी मिश्रण हो गया है । इसीलिए मनु, भ्रष्टा और इडा इत्यादि अपना ऐतिहासिक अस्तित्व रखते हुए, सांकेतिक अर्थकी भी अभिव्यक्ति करें तो मुझे कोई आपत्ति नहीं ।

×

×

×

इस वस्तुपर विचार करते समय हमें यह याद रखना होगा कि प्रसादजी एक उत्कृष्ट मननशील अध्येता थे । अतएव ये बातें एक भावुक व्यक्तिकी लेखनीसे नहीं, बरन् चिरन्तनशील मानसकी गहराइसे निकली हैं । उपर्युक्त उद्धरणोंकी विवेचना करके यह बतानेकी आवश्यकता नहीं है कि प्रसादजीने ‘कामायनी’के पात्रोंको, उसकी कथाकी, ऐतिहासिक माननेका स्पष्ट प्रस्ताव रखा है । साथ ही यह अनुसन्ध भी है कि “मनु, भ्रष्टा और इडा इत्यादि अपना ऐतिहासिक अस्तित्व रखते हुए, सांकेतिक अर्थकी अभिव्यक्ति करें तो मुझे कोई आपत्ति नहीं ।”

इस स्वरूप हमारे सामने दो प्रश्न उपस्थित होते हैं । पहला प्रश्न यह है कि कविने यह क्यों कहा कि “मनु, भ्रष्टा और इडा इत्यादि अपना ऐतिहासिक अस्तित्व रखते हुए, सांकेतिक अर्थकी भी अभिव्यक्ति कर तो मुझे कोई आपत्ति नहीं ।” उसने इस ‘मी’ की स्वीकृति देकर काव्यके पात्रोंकी प्रतीक माननेका विकल्प क्यों प्रस्तुत किया ।

पूर्वोक्त उद्धरणमें इसका उत्तर निहित है । मनु, भ्रष्टा और इडाकी कथा ‘शानोन्मेषने अरुणोदय’ में सघटित भागपूर्ण इतिवृत्त है, वह भावपूर्ण अनुभूति है । उसमें इतिहासके साथ-साथ भावनाओंका भी योग है । इसलिये उसमें रूपकके आरोपकी सम्भावना हो जाती है । इतिहासकी घटनाओंका अन्तमें अभाव हो जाता है, और उन्होंने जिन अनुभूतियोंका प्रतिफलन किया था वे ही चिरन्तन सत्यके रूपमें रह जाती

है। अतएव प्राचीन भावपूर्ण इतिवृत्तों (अर्थात् गाथा-पुराणों)की घटनासे सम्बन्धित इन अनुभूतियोंको रूपकके द्वारा व्यक्त करनेकी प्रवृत्तिका चल पटना स्वाभाविक है। 'कामायनी'की कथा इसी चोटकी है, इसीलिए उसमें रूपकके आरोपका अवसर अनिवार्य है। अतएव प्रसादजीके लिए इस अनिवार्यकी छूट देनेके अतिरिक्त और कोई उपाय न था।

ऊपरके अन्तिम उद्धरणसे अन्तिम वाक्यका 'इसीलिए' शब्द इस बातका प्रमाण है कि कविने इस विवशताके कारण रूपककी छूट दी है कि मनु धन्दाकी कथामें रूपक तत्त्व प्राचीनताके कारण मिल गये हैं, और कामायनीमें कलेवरका मूलधार वही प्राचीन कथा है। परन्तु मनु धन्दाकी प्राचीन कथा और 'कामायनी'में विन्यस्त कथामें पर्याप्त अन्तर है। उसमें कविकी कल्पनाका जो योग है वही कविकी निजी देन है, दृष्टि है। इसी देनके कारण यह अपने पात्रका प्रजापति है। यदा ही गया है कि :

अगरे कल्प संसारे कविरेक प्रजापति

यथास्मै रोचते विश्वं तथेदं परिवर्तते ।

अतएव जहाँतक मूल प्राचीन कथाका अद्य आधार रूपमें गृहीत हुआ है, उसमें तो रूपक अवश्य है। परन्तु उसका आधारपर कविने अपनी कल्पनाका जो भव्यलोक नमित किया है, उसे रूपककी दृष्टिसे असंगत पाकर उसका मूल्यारणन न करना तो पाठ्य-समीक्षाका मौलिक दोष होगा। यह तो कविकी 'प्रजापति' न मानकर केवल अनुवर्ता या अनुवादक मानना होगा। कवि सम्पत्ति कहेंसे देता है, पर उसे अपनी गनाकर हमें प्रदान करता है; वही 'प्रस्तुत'का पुनर्प्रस्तुतीकरण कहलाता है। प्रसादजीने कथा श्रुतियों-पुराणोंसे ली, परन्तु उसे अपनी बनाकर उन्होंने हमारे सामने रखा। उन्होंने निगम-आगम आदिसे विचार लिये, परन्तु उन्हें अपना बनाकर ही हमें प्रदान किये। इसलिए हम चाहिये कि हम कविकी इस मौलिकताको सौंपरि मूल्य प्रदान करें, न कि उसकी वृत्तिमें आधाररूप कथा तत्त्व और विचारको ही कविपर थोपें। कवि उन सन्धियों निजी रूप प्रदान कर देता है, वह उनकी निजी व्याख्या भी करता है। जैसा हम आगे देखेंगे, प्रसादजीने 'इच्छा, वरम और शम' के समन्वयका वही अर्थ नहीं लिया है जो शैवाग्रामसे लिया गया है, प्रसादजीने उसकी निजी व्याख्या की है। उसे भूलकर हमें उनपर तन्त्रालोक या अन्य आगमानुयायी ग्रन्थोंके मतोंका दबाव नहीं डालना चाहिए।

ऊपरके उद्धरणोंको ध्यानपूर्वक पढ़नेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रसादजीने 'कामायनी' का प्रणयन केवल ऐतिहासिक आधारपर किया है। उनका उपर्युक्त यह कथन यहाँपर में पुन उद्धृत कर देना ठीक समझ रहा हूँ कि "यदि श्रद्धा और मनु अर्थात् मननके सहयोगसे मानवताका विकास रूपक है, तो भी वह बड़ा भावमय और दृष्टान्त है। यह मनुष्यताका मनोवैज्ञानिक इतिहास बननेमें समर्थ हो सकता है।"

इसकी स्पष्ट ध्वनि है कि प्रसादजी मनु भट्टाकी कथाको “मनुष्यताका मनोवैज्ञानिक इतिहास बननेमें समर्थ” तो मानते हैं; परन्तु “हो सक्ता है” मिथ्यासे यह खुलास हो जाता है कि प्रसादजीने मनु भट्टाकी कथाको “मनुष्यताका मनोवैज्ञानिक इतिहास” के रूपमें प्रस्तुत करनेका प्रयत्न नहीं किया है।

यदि मेरा यह निष्कर्ष ठीक है, तो हमें ‘कामायनी’का अध्ययन करते समय इस काव्यमें “मनुष्यताका मनोवैज्ञानिक इतिहास” ढूँढ़नेका आग्रह नहीं करना चाहिये। यह उसमें कवि प्रतिभाके द्वारा प्रस्तुत ही नहीं किया गया है; और जो कवि द्वारा प्रस्तुत नहीं किया गया है उसे ढूँढ़ने या उसकी वहाँपर उपस्थिति प्रमाणित करने या जाँचनेसे मिथ्या उपलब्धियाँ ही हाथ लगेंगी। इस प्रकारके आग्रहके कारण, कृतिमें जे नहीं है उसे ढूँढ़ निकालनेसे प्रयत्नमें, हम अत्यधिक सहापोह, तर्क वितर्क, या रॉन्चातानी करके भी जब काव्यमें विषयकी पूर्ण सगति न बैठा पायेंगे तो या तो आचार्य बाजपेयीजीके समान काव्यके अन्तिम सर्गोंको आलक्षारिक मान बैठेंगे, अथवा आचार्य शुक्लजीके इस मतको ही अंगीकार करेंगे कि इस काव्यमें किसी निर्दिष्ट, सुनिश्चित, प्रभावका अभाव है। यदि तर्क-वितर्कमें और भटक गये तो फिर भी सुक्तिबोधजीके समान हम ‘कामायनी’को प्रतिमिथ्यावादी घोषित करके विरत हो जायेंगे।

इन सभी भ्रमोंके मूलमें कारण यही है कि कविको जो इष्ट नहीं था उसे ही दृष्टि-पथमें रखकर उसकी कृतिका अध्ययन किया गया। यह ठीक है कि प्रसादजीने इस काव्यके सर्गोंका नामकरण मननी दशाओं, वृत्तियों, भावों आदि मनोवैज्ञानिक तत्त्वोंके अनुसार किया है। उसे देखकर लोग सुगमतापूर्वक इस भ्रममें पड़ जाते हैं कि ‘कामायनी’में “मनुष्यताका मनोवैज्ञानिक इतिहास है।” परन्तु हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि सर्गोंके मनोवैज्ञानिक वृत्तियोंपर आधारित नामकरण, और कृतिमें “मनुष्यताका मनोवैज्ञानिक इतिहास”के विन्यासमें अनिवार्य सहवर्तित्व नहीं होता है। किसी काव्यके बन्धोंके नाम मनकी वृत्तियों और भावों-अनुभूतियोंकी सहाओंमें हो सकते हैं, फिर भी उसमें “मनुष्यताका मनोवैज्ञानिक इतिहास” नहीं हो सक्ता है।

जब कोई कवि किसी चरितनायकके इतिवृत्तको प्रस्तुत करना चाहता है तो वह उसे कई खण्डों, काण्डों, सर्गों या बन्धों आदिमें विभक्त करता ही है। इनके नामकरणकी कई प्रणालियाँ हमें संस्कृत और हिन्दी साहित्यमें उपलब्ध होती हैं। एक ही काव्यमें नामकरणके कई आधार भी मिल जाते हैं। तुलसीदासने ‘रामचरित’की अवस्था, स्थान, कार्य, तथा क्रम आदिके आधारोंपर खण्डोंमें विन्यस्त किया है। ‘बालकाण्ड’में अवस्थाका, अयोध्या, अरण्य, किष्किन्धा और लंका काण्डोंमें ‘स्थान’का, सुन्दरकाण्डमें (सुन्दर) कार्यका, और ‘उत्तरकाण्ड’में क्रमका आधार लेकर नामकरण किया गया है। ‘महाभारत’में भी इसी प्रकार क्रम, योग्य (कर्म), युद्ध (कर्म), व्यक्ति, स्थान तथा मनोवैज्ञानिक वृत्ति ‘शान्ति’ आदिके आधारपर पर्वोंके नाम रखे गये हैं। कालिदासने ‘शुवश’के अध्यायोंको सख्या क्रमोंसे ही अभिहित किया।

परन्तु प्रसादजीने अपनी कथाको मनोवृत्तियों, दशाओं एवं अनुभूतियोंके

शीर्षकोंके अन्तर्गत विन्यस्त किया; इसका कारण, यह नहीं था कि वे “मनुष्यताका मनोवैज्ञानिक इतिहास” देना चाहते थे; बल्कि उसका कारण हमें कविके पूर्वोद्धृत इस कथनमें मिलेगा कि “आज हम सत्यवा अर्थ घटना कर लेते हैं। तब भी उसने तिथि-क्रम मात्रसे सन्तुष्ट न होकर, मनोवैज्ञानिक अन्वेषणके द्वारा इतिहासकी घटनाके भीतर कुछ देखना चाहते हैं।” उसके मूलमें क्या रहस्य है? आत्माकी अनुभूति। हाँ, उसी भावके रूप-ग्रहणकी चेष्टा सत्य या घटना बनकर प्रत्यक्ष होती है। फिर वे सत्य घटनाएँ स्थूल और क्षणिक होकर मिथ्या और अभावमें परिणत हो जाती हैं। किन्तु सूक्ष्म अनुभूति या भाव चिरन्तन सत्यके रूपमें प्रतिष्ठित रहता है; “१”

स्पष्ट है कि प्रसादजी “मनोवैज्ञानिक अन्वेषणके द्वारा इतिहासकी घटनाके भीतर कुछ देखना चाहते हैं।” वे यह देखना चाहते हैं कि “उसके मूलमें क्या रहस्य है।” वे इतिहासकी घटनाके मूलमें उस ‘आत्माकी अनुभूति’को पा लेना चाहते हैं जिसके रूप ग्रहणकी चेष्टा सत्य या घटना बनकर प्रत्यक्ष होती है। क्योंकि उनका हट मत है, और वही ठीक भी है, कि यह “सूक्ष्म अनुभूति या भाव चिरन्तन सत्यके रूपमें प्रतिष्ठित होता है, जिसके द्वारा युग-युगके पुरुषोंकी और पुरुषार्थोंकी अभिव्यक्ति होती है।”

निष्कर्ष यह रहा कि युग विशेषसे सम्बद्ध प्रत्यक्ष और नवसृष्टिकी ऐतिहासिक घटना तथा उससे सम्बन्धित पार्श्वोंके चरित्रोंके भीतर प्रवेश करके कविने ‘मनावैज्ञानिक अन्वेषण’के द्वारा “उक्त चिरन्तन सूक्ष्म अनुभूति या भावको प्रत्यक्ष करनेका प्रयत्न किया है, जिसके द्वारा युग-युगके पुरुषों और पुरुषार्थोंकी अभिव्यक्ति होती है।”, चूँकि कविका प्रयत्न ‘मनोवैज्ञानिक अन्वेषण’का था, इसलिए उसने कथाके अंशोंको मनोवैज्ञानिक शीर्षक प्रदान करके उचित ही किया।

उत्तररत्न

परन्तु इस सीमाकी लँघनकर ‘कामायनी’का कथाको ‘मनुष्यताका मनोवैज्ञानिक इतिहास’के रूपमें ग्रहण करना गलत होगा। कामायनीकी कथा युग विशेष, मनु, श्रद्धा, इत्यादि सम्बन्धित है, न कि समस्त मनुष्यताके मनोवैज्ञानिक इतिहाससे। हाँ, यह ठीक है कि उसके मूलमें अवस्थित अनुभूति चिरन्तन सत्य है। जो लोग प्रसादजीके इस पूर्वोद्धृत कथनको लेकर ही चल पड़ते हैं कि “यदि श्रद्धा और मनु अर्थात् मानव सहयोगसे मानवताका विकास रूपक है, तो भी वह बड़ा भावमय और श्लाघ्य है”, उन्हें ‘यदि’-के भीतरसे झटकेवाली इस व्यञ्जनाको आयत्त करना ही चाहिए कि ऐसे रूपकको प्रस्तुत करनेका प्रयत्न कविने नहीं किया है।

केवल यह बतानेके लिए प्रसादजीने ‘कामायनी’की सृष्टि नहीं की है, जैसा हम आगे देखेंगे, कि ‘श्रद्धा’को छोड़कर श्रद्धा (बुद्धिवाद)के सम्यक्में मन (मनु)के आनेपर जीवन सषण्ठसे भर जाता है और तबतक उसे शान्ति, आनन्दकी प्राप्ति नहीं होती है जबतक वह ‘श्रद्धा’से पुनः सम्पर्क नहीं हो जाता है। कामायनीमें रूपक माननेवालेको यही उपलब्धि हो पाती है, और वह भी उसके पर्याप्त अंशोंको ओझल कर देनेके बाद।

श्री नगेन्द्रजीने 'कामायनीके अप्यनकी समझाएँ' नामक पुस्तकमें (पृ० ४२) लिखा है कि 'कामायनीकी कविने मूलतः एक ऐतिहासिक काव्यके रूपमें ही लिखा है, परन्तु इसी कथामें रूपकी सम्भावनाएँ निहित हैं और इसे यदि रूपक भी मान लिया जाय तो कविको वह अस्वीकार नहीं होगा। अर्थात् मूल रूपसे नहीं, तो गौण रूपसे 'कामायनी'में रूपकत्व निश्चित ही वर्तमान है। 'कामायनी'के पात्रोंका प्रतीकमय सांकेतिक व्यक्तित्व तथा उसकी मुख्य घटनाओंका दलेप-रमित गूढार्थ दोनों ही इस मतकी पुष्टि करते हैं। अतएव 'कामायनी'में रूपकत्वकी स्थितिने विषयमें सन्देह नहीं किया जा सकता।"

इसके उपरान्त उन्होंने सभी पात्रों और घटनाओंका रूपकारमय अर्थ प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार मनु अहंकारके प्रतीक हैं, अदा हृदयकी प्रतीक है, वह विश्वासमयी रागात्मिका ब्रुंति है, रूढा बुद्धिकी प्रतीक है, जो वर्ग विभाजन और अमेदक स्थानपर भेदकी व्यवस्था करती है। कुमारका प्रतीकात्मक व्यक्तित्व भी नगेन्द्रके अनुसार, महत्वपूर्ण नहीं है, वह 'ननु मानस'का प्रतीक है। आकुलि-किलात आसुरी प्रवृत्तिवाक प्रतीक हैं, देव इन्द्रियोंका प्रतीक हैं, और अद्वाना पशु अहिंसाका दातक है। ('रूपक' का व्यामोह इससे अधिक आर कया हो सकता है)। सोम भोगका और वृषभ धर्मका प्रतीक है। जल प्लावन (जो ऐतिहासिक घटना है) भी, नगेन्द्रजीक मतमें इन्द्रिय लिप्ता अतिरेकमें चेतनाके मायामें डूब जानेका प्रतीक है, इत्यादि।

फिर श्री नगेन्द्र एक प्रश्न उठाते हैं "यह रूपक कहाँ तक सगत है?" और उत्तरमें कहते हैं कि "जहाँ तक मूल कथाका सम्बन्ध है, रूपक सामान्यतः सगत और स्पष्ट है। हाँ, कथाने सूक्ष्म अवयवोंमें सगति पूरी तरह नहीं देती।"

इसके उपरान्त इनका मत है कि "इसकी सफारतमें दो कारण दिये जा सकते हैं, एक कारण तो यह है कि प्रस्तुत कथाको पूरी तरह अप्रस्तुत (रूपक)में जकड़ देना ठीक नहीं है, आखिर प्रस्तुत कथाको थोड़ा सा स्वतन्त्र अरकाश देना ही चाहिए। दूसरा कारण यह है कि 'कामायनी'की कथाका विकास ही असंगतियोंसे भरा हुआ है, उसमें काफी जोड़ लगे हुए हैं। अतएव उपर्युक्त असंगतियोंका सम्बन्ध बहुत कुछ कथाकी असंगतियोंसे भी है।"

कदाचित् यह धटानेकी आवश्यकता नहीं रह गई कि नगेन्द्रजीके अनुसार, यदि 'कामायनी'को सम्पूर्णतः रूपक-काव्य मानकर अप्यन किया जाय तो कथामें पूरी सगति नहीं बैठती है। क्यों? यह दोष 'प्रमाद'की प्रतिष्ठा-कलाका है, या उनकी प्रस्तावनाके संकेतकी उपेक्षा करके उनकी सृष्टिमाध्यम करनेवालेके आग्रहका?

मैंने यह निवेदन किया है कि काव्यमें जिसे निन्द्यस्त करनेका प्रयत्न करने नहीं किया है, उसे ही कथा-विन्यासकी परमा स्वीकार करनेसे (अर्थात् समस्त काव्यमें रूपक ही है-इनेर) समझकका इस काव्यमें असंगतियोंका दर्शन करना स्वाभाविक है अन्तिम निष्कर्ष अने इस मतका समर्थन

हो जाता है। (यही नहीं, वरन् इन्डा, कर्म और ज्ञानके समन्वयपर भी विचार करते समय श्री नरोन्द्रजी प्रसादके अभीष्टको ठीकसे इसलिए ग्रहण नहीं कर सके कि उनके मानसमें 'रहस्य' शब्दमें लिखित प्रसादकी पक्षियों कम और दैव-दर्शनके मत अधिक उभरे रहे। इसकी चर्चाके लिए देखिये—रहस्य 'सर्ग'।)

परन्तु किसी अन्तिम निष्कर्ष पर पहुँचनेके पूर्व, अब हमें दूसरे प्रश्नपर विचार करना होगा। हमें इस प्रश्नका उत्तर ढूँढना होगा कि प्रसादजीने 'कामायनी'को ऐतिहासिक काव्य माननेका आग्रह क्यों किया ?

हम जानते हैं कि 'कामायनी'के पूर्व प्रसादजी 'कामना' और 'एक घूँट' प्रतीकात्मक कृतियों प्रस्तुत कर चुके थे। हम अभी यह भी देख आये कि प्रसादजीने 'श्रद्धा और मनु अर्थात् मनन'के सहयोगसे मानवताके विकासको बढ़ा भावमय और श्लाघ्य रूप में स्वीकार किया (यदि उस रूपमें उसे कोई प्रस्तुत करे)। फिर इस जिज्ञासाका उद्गार, इस स्थल पर, स्वाभाविक ही कहा जायगा कि प्रसादजीने वैसा प्रयत्न क्यों नहीं किया; क्यों उन्होंने इस काव्यको इतिहास, युग-विशेष, से जोड़कर ही उसके भीतरसे चिरन्तन सत्य, अनुभूति या भावको प्रत्यक्ष करना या कराना चाहा ? प्रतीकोंके द्वारा भी चिरन्तन अनुभूति प्रकट की जा सकती है। मैं इस प्रश्नका उत्तर ढूँढनेका प्रयत्न करना चाहता हूँ। क्योंकि यदि हम इस प्रश्नका कोई संतोषजनक समाधान पा जाते हैं तो काव्य-शोधमें अत्यधिक सुगमता होगी।

अरिस्टाटलने कहा था कि "जो हो चुका है उसे कहना कविका काम नहीं है; वरन् कविको वह कहना चाहिये जो हो सकता है या होना चाहिये"। इसलिये उसका दृढ़ मत था कि "काव्य-सत्य ऐतिहासिक सत्यकी अपेक्षा अधिक व्यापक होता है; क्योंकि इतिहासका सम्बन्ध विशेषसे होता है, और काव्यका सामान्यसे। परन्तु अरिस्टाटलने यह अन्तर काव्य और इतिहासमें बताया था, न कि काल्पनिक काव्य और ऐतिहासिक काव्यमें। काव्यके लिये उसने न केवल ऐतिहासिक आधारको स्वीकार किया है, वरन् अधिक दृढ़ताके साथ उसने ऐतिहासिक काव्यके सत्यको सर्वाधिक सम्भव सत्य बताया है। उसने लिखा है कि "जो हो चुका है वह अधिक सम्भव सत्य होता है"। तात्पर्य यह है कि सत्य नित्य होता है। अतीतमें उसका जो अश्व या रूप प्रत्यक्ष हो चुका है, वह चिरन्तन यथार्थ होता है। वह पुनः किसी भी समय प्रत्यक्ष हो सकता है।

यही कारण है कि अरिस्टाटलने अपने देशके ट्रेजेडी-कवियोंको इतिहाससे घटनाओंके चयनका आग्रह-मरा परामर्श दिया। नोरे काल्पनिक वृत्तसे ऐतिहासिक वृत्त अधिक यथार्थ, मनोरम और प्रभावपूर्ण होता है। मनोरमता और प्रभावात्मकता जीवनके यथार्थ ही से अधिक संशुद्ध होती हैं। जैसे ही हमें यह ज्ञात हो जाता है कि अमुक घटना अमुक युग या देशमें हुई थी उसी क्षण हम उसे जीवनके यथार्थके रूपमें

पूरे विश्वासके साथ ग्रहण कर लेते हैं। फिर तो उसमें हमें आनन्द मिलता है, और हम उससे प्रभावित भी होते हैं।

यह बताना आवश्यक नहीं है कि काव्यमें आकर इतिहास, इतिहास नहीं रह जाता। वह मात्र विशेषण रह जाता है; विशेष्य तो वह चिरन्तन अनुभूति या भाव है जिसे कविकी प्रतिभा उसकी घटनाके मूलमें प्रविष्ट होकर प्रत्यक्ष बना देती है। इसीलिए अरिस्टाटलने कवियोंको बताया कि उन्हें इतिहाससे केवल उन घटनाओंका चुनाव करना चाहिये जो किसी एक कादंबरी अभिर्यास करें। 'कार्य' शब्दके अन्तर्गत भाव, विचार और अन्तर्मनकी इच्छात्मक क्रियाके वाह्य रूप आदि सभीका समावेश हो जाता है। अरिस्टाटलके इस सिद्धान्तकी पूरी विवेचनाके लिए यह स्थल उपयुक्त नहीं है, अतएव केवल यह निष्कर्ष देकर हम आगे बढ़ेंगे कि अरिस्टाटलके अनुसार, यदि किसी कविने इतिहाससे कोई विशिष्ट घटना गृह्यकरा सयोजित करके उसने द्वारा प्रतिफलित सत्यको सामान्य, चिरन्तन, रूपमें प्रस्तुत कर दिया तो यह माना जायगा कि उसने वाक्योचित सत्य प्रत्यक्ष कर दिया; वह सफल कवि है।

अरिस्टाटलके इस मतके रुढ़ममें अब प्रसादजीके इस पूर्वोद्धृत कथनपर ध्यान दीजिये कि "आज हम सत्यका अथ घटना कर लेते हैं।" तब भी उसके विधि क्रमसे सन्तुष्ट न होकर, हम मनोवैज्ञानिक अन्वेषणके द्वारा इतिहासकी घटनाके भीतर कुछ देखना चाहते हैं..." आशय यह है कि इतिहासकी किसी विशिष्ट घटना (यथार्थ) के मनोवैज्ञानिक विन्यासके द्वारा उसके मूलमें निहित अनुभूति या भावको व्यक्त कर देना, चिरन्तन 'आत्माकी अनुभूति'को प्रत्यक्ष कर देना, कविना कर्म है। तभी इतिहासकी वह विशिष्ट घटना सामान्य (यथार्थ) होगी, और तभी वह काव्यका उपयुक्त विषय-वस्तु होगी।

इस विवेचनासे हम इस निष्कर्षपर पहुँचते हैं कि चूँकि इतिहासकी भूमि सर्वाधिक टोस यथार्थकी भूमि होती है, इसलिए जब कवि प्रतिभा द्वारा उसके गर्भसे किसी चिरन्तन सत्य या अनुभूतिकी अवतारणा करता है तो उसकी प्रभाविष्णुता उतनी ही अधिक होती है। काल्पनिक कथाके द्वारा भी कवि प्रतिभा कुछ सीमातक जीवनपर गहरा प्रभाव डालती है, फिर भी ऐतिहासिक कथाके प्रभावको वह अपनेमें भर नहीं पाती। 'कामायनी'की कथाको कोरी काल्पनिक कथा माननेकी बात ही नहीं उठती, क्योंकि इसके पात्र भ्रुति पुराण वर्णित हैं (भी भुक्तिबोधजीने समान में उसे 'पेण्टी' माननेमें असमर्थ हैं)। अतएव अब हमारे सामने प्रश्न केवल यह है कि प्रसादजीने 'रूपक' काव्यसे ऐतिहासिक काव्यको अधिक महत्व क्यों प्रदान किया? ऐतिहासिक काव्यकी कुछ चर्चा हो चुकी; अब हम रूपकात्मक काव्यकी विशेषताओंको देकर दोनोंका तुलनात्मक परस्पर करेंगे।

विमुक्त प्रतीकात्मक कृति प्रस्तुत दर्शनकी सामान्य सैद्धान्तिक विवेचना या विचारकी, कृति होती है। इस प्रकारकी कृतियोंमें जो विशिष्ट वस्तु प्रस्तुत की जाती है

वह किसी सामान्यको व्यञ्जित करनेका पारदर्शक माध्यम भर होती है। उसका निजी अस्तित्व नहीं होता। गणितके चिह्नोंके समान ही उसका अस्तित्व स्वीकार किया जा सकता है। काव्यमें भी इस प्रतीकात्मक पद्धतिको अत्यधिक आदर प्राप्त है। संस्कृत साहित्यमें प्रतीकात्मक कृतियोंकी सृष्टि होती रही है। अध्यात्म रामायण, प्रबोध चन्द्रोदय, कथा, एक प्रकारसे कृष्णकी रास-लीलासे सम्बन्धित साहित्यका अधिकांश प्रतीकात्मक ही है। यहाँतक कि गोसाईं तुलसीदासने भी विनय पत्रिकाके एक पदमें रामकथाको प्रतीकात्मक आधार दे दिया है। प्रसादकी ऐसी कृतियोंका उल्लेख किया जा चुका है। इन समय श्री नरेन्द्र शर्माका द्रोपदी काव्य इसी पद्धतिपर लिखा गया है जो अत्यधिक प्रेरणादायक और उदात्त भूमिपर अवस्थित है। पन्तजाको कई प्रतीक कृतियाँ अपूर्व रूपसे मूल्यवती हैं। जब रूपक काव्य भी गरिमापूर्ण होत हैं, जब प्रसादजी वैसा काव्य लिख सकते थे, और जब उन्होंने मनु-श्रद्धाकी कथाको श्लाघ्य रूपक बननेमें समर्थ स्वीकार किया, तब उन्होंने वैसा प्रयत्न क्यों नहीं किया, इसपर हम विचार करना चाहिये।

आचार्य मुसलने कबीर और जायसीके प्रतीक-काव्योंका अन्तर स्पष्ट करते हुए यह बताया कि कबीरका प्रतीक विधान अन्योक्तिपरक है और जायसीका समा-लोक्तिपरक। कबीरका, उदाहरण रूपमें, यह दोहा लीजिये—

माली भावत देखिके कलियन करी पुकार
फूली फूली चुन छई काहिह हमारी धार।

इसमें माली, कलियाँ, पुकार, फूली फूली, आदि सभी शब्द प्रतीक हैं। ये शब्द लगभग पारदर्शी मात्र रह जाते हैं, इनके प्रकृत अर्थ ग्राह्य तो होते हैं परन्तु अत्यन्त तिरस्कृत रूपमें। जहाँतक इनके प्रकृत अर्थ, 'अत्यन्त तिरस्कृत' रूपमें ही सही, गृहीत होते हैं वहींतक इस प्रकारकी कृति 'शब्दार्थों सहित' काव्यकी प्रकृत सीमामें प्रवेश पा सकती है। जहाँ इनके प्रकृत अर्थके इस स्वल्प ग्रहणका भी त्याग हो जाता है वहाँपर कृति केवल शब्दकी कृति रह जाती है और प्रकृत काव्य भूमिसे उसका सम्पर्क छूट जाता है। पाश्चात्य प्रतीकवादकी पराकाष्ठा इसी बिन्दुपर उपस्थित हुई और उसका प्रियेय भी होने लगा। फलरूपमें उसने रूप तो बदल लिया परन्तु उसकी प्रकृति नहीं बदल सकी। कुछ भी हो, अन्योक्तिपरक प्रतीक काव्यको दार्शनिक या वैचारिक काव्य ही कहना अधिक उपयुक्त होगा।

जायसीने 'पद्मावत'में कथाको प्रतीकमें इस प्रकारसे विन्यस्त किया है कि प्रत्येक स्थलपर उसके प्रतीकात्मक अर्थको ग्रहण करनेकी आवश्यकता नहीं पड़ती। परन्तु साथ ही 'रूपक'के आरोपक बिना न तो सम्पूर्ण कथाकी संगति बैठ पाती है और न उसका 'इष्टार्थ' ही ग्रहण हो पाता है। इसीलिए अन्तमें कविको "तन चित उर मन राजा कीन्हा" आदि कहकर कथाने रूपात्मक स्वरूपको स्पष्ट करना आवश्यक ज़रूरी। पाठक भी अन्तमें पात्रोंकी ऐतिहासिक यथायताको छोड़कर उन्हें प्रतीक मान,

माध्यम रूपमें, ग्रहण करता है। और, सम्पूर्ण कथा एक सामान्य दार्शनिक विचारमें परिणत हो जाती है। यही समासोक्तिपरक प्रतीक-विधान है। इसमें कथा-रस तो है परन्तु अन्तमें यह भी अन्योक्तिपरक प्रतीक काव्यकी उपलब्धि-भूमिकापर अवस्थित होती है।

इन दोनों दशाओंमें 'शब्दार्थ' (काव्यगतवस्तु) अपना वैशिष्ट्य त्यागकर 'सामान्य' विचारका दर्पण भर रह जाता है। 'ध्वनिमत' में 'सलक्ष्यक्रम' और 'असलक्ष्यक्रम' नामसे काव्य ध्वनिकी दो कोटियाँ बतायी गयी हैं। ये दोनों प्रकारके प्रतीकात्मक काव्य प्रथम कोटिके जन्तर्गत आएँगे। इनके अभिप्रायको प्रत्यक्ष करनेका क्रम (या प्रक्रिया) सलक्ष्य होता है। प्रतीक रूपमें प्रस्तुत वस्तुकी पर्याप्त बौद्धिक विवेचना करनेके उपरान्त ही हम उसकी आत्माका दर्शन कर पाते हैं।

'असलक्ष्यक्रम' ध्वनिको रस-ध्वनि भी कहा जाता है; और इसे ही काव्य मर्मज्ञोंने सर्वोत्कृष्ट काव्य-कोटि स्वीकार किया है। 'असलक्ष्यक्रम'का यह अर्थ नहीं है कि काव्य 'वस्तु'की विवेचनामें बुद्धिके याग बिना ही पाठकको रसास्वादन प्राप्त हो जाता है। बुद्धिहीनोको काव्य क्या रस देगा? इसका अर्थ यह भी नहीं है कि जिस काव्यमें पर्याप्त बुद्धिभ्रम करना पड़ता है वह रस-काव्य या असलक्ष्यक्रम ध्वनि-काव्य नहीं माना जा सकता है। फिर दोनोंमें विभेदक गुण क्या है?

वात यह है कि 'विशिष्टमें सामान्य देखना' और 'विशिष्टको सामान्य रूपमें देखना', ये दो बातें हैं। दोनों स्थितियोंमें सामान्यको ही देखा जाता है। परन्तु अन्तर यह होता है कि पहली स्थितिमें 'विशिष्ट' क्रमशः दृष्टि पथसे ओझल होता हुआ अन्त में पूर्णतः अदृश्य हो जाता है; और उसके स्थानपर केवल 'सामान्य' दृश्य होता है। जब कि दूसरी स्थितिमें 'विशिष्ट' ही दृष्टि पथमें क्रमशः 'सामान्य' बन उठता है। हम इस विशिष्टको देखते-देखते उसे ही 'सामान्य'के रूपमें उपलब्ध कर लेते हैं, और वह विशिष्ट एक प्रकारसे सामान्यका प्रतीक भी हो जाता है। परन्तु किसी भी रूपमें वह अपनी विशिष्टता छोड़ता नहीं।

प्रथम स्थितिमें उपलब्ध 'सामान्य' निर्विशिष्ट होता है, और दूसरी स्थितिमें वह 'सविशष्ट' होता है। हम यह भी कह सकते हैं कि एक प्रकारसे दोनों स्थितियोंमें काव्य प्रतीकात्मक होता है; एकमें काव्यके पात्र अपनी विशिष्टता ग्योकर केवल सामान्य हो जाते हैं, और दूसरी स्थितिमें वे अपनी विशिष्टताको लिए हुए 'सामान्य'के प्रतीक होते हैं। परन्तु भेदके लिए इस दूसरे प्रकारके प्रतीकको 'जातिरूप प्रतिनिधि' कहना ही ठीक होगा। काव्यके पात्र उन सभी लोगोंके प्रतीक (प्रतिनिधि) होते हैं जिनमें उनकी ऐसी प्रकृतिगत विशेषताएँ होती हैं।

सामान्यकी इस निश्चिष्टता या विशिष्टके 'सामान्यीकरण'को रस-काव्यका प्रतीक विधान कहा जाता है। इसके पात्र अपने स्वतन्त्र अस्तित्वको अनुष्ण करते हुए,

अपनी मूल प्रकृति या गुणके सामान्य प्रतीक होते हैं। सत्य हरिश्चन्द्रनाटक देखते समय हम हरिश्चन्द्रके अभिनेता नटको व्यक्तिरूपम तो देखते ही हैं, उसने व्यक्तित्वमें सत्य-निष्ठाकी मनोरम प्रतिमूर्ति भी देखते हैं। हमें लगता है कि यह पात्र सत्यका प्रतीक है, सत्यनिष्ठा प्रतीक है।

अतः अब हम इस निष्कर्षपर आ गये कि वाच्यम प्रतीकात्मकता (व्यापक अर्थमें) रहती है। अन्योक्तिपरक और समासोक्तिमें वाच्य शब्दकी अभिव्यक्तिका माध्यम बन जाता है, क्योंकि वह चेहरे का प्रतीक होता है। और रस-वाच्यमें इस प्रतीक (या प्रतिनिधित्वगुण)के सर्वाधिक होनेके कारण, वह साधन और साध्य दोनों होता है। ऐसा वाच्य जीवन किसी निरपेक्ष ज्ञानका माध्यम न होकर स्वयं ज्ञान होता है, वहाँ जीवन और ज्ञानमें अभेद होता है। काव्यको माध्यम मान लेनेपर उसे प्रचारका, शिक्षाका, प्रबल साधन बनाया जाता है। शिक्षाका कार्य रस वाच्य भी करता है, परन्तु उगरी शिक्षाकी उपलब्धि उसमें व्याप्त जीवनसे अलग नहीं हो पाती। इसलिए उसका उद्देश्य, किसी सिद्धांत निरूपण द्वारा शिक्षा देना नहीं होता, बल्कि विविध जीवनकी समीक्षा प्रस्तुत करके हमें 'कैसे जीना चाहिए'का बोध कराना होता है। प्रसादजी रसनादी थे, उक्त महाकाव्यकी रचनाके लिए उन्होंने इसी पद्धतिसे अधिक वाछनीय समझा। मेरा अनुमान है कि इसीलिए उन्होंने 'रामायणी'को रूपक-वाच्य न बना कर ऐतिहासिक काव्यका रूप प्रदान करना अधिक उचित समझा।

ऐतिहासिक वाच्यमें व्यक्त जीवन देश विदेश और युग विशेषसे जुड़ा रहता है। वह अपने परिवेश और परम्पराका प्रतिफलन करता है, अपने युगकी अभिव्यक्ति करता है और भारीने निर्माणमें योग भी प्रदान करता है। प्रसादजीके ऐतिहासिक नाटकोंमें सम्मिश्रित युगकी राजनीतिक, सामाजिक और सांस्कृतिक स्थितियोंपर एक साथ ही व्यापक आलोक डाला गया है। तत्कालीन जीवनको रूप प्रदान करनेवाली समस्त विचार-सरणियोंको हमारे सम्मुख रख दिया गया है। यही नहीं, बल्कि ऐसक उनकी विवेकपूर्ण समीक्षाकी व्यञ्जना द्वारा हमें जीवनके शादरत, स्वस्थ, रूपका बोध कराता चलता है। यह सब कुछ आरोपित नहीं, बल्कि नाटकोंके प्रमुख पात्रों तथा पात्रोंकी यथार्थ प्रकृतिसे भीतरसे उपलब्ध होता है। युग विशेषके जीवनको इस प्रकार विन्यस्त किया गया है कि उसके मूलमें अन्तर्निहित चिरन्तन सत्य, अनुभूति या भाव मूर्त हो उठता है।

आचार्य नन्ददुलारे वाजपेयीका यह मत सर्वथा ठीक है, और इसलिये इस स्थल पर उद्धरणयोग्य है, कि "प्रसादजी हिन्दीके युग प्रवर्तक और साहित्यस्रष्टा तो थे ही, एक १। असाधारण समीक्षक और दार्शनिक भी थे। बुद्ध, मोक्ष और गुप्तकालके ऐतिहासिक और सांस्कृतिक अन्वेषणपर उनके निरन्तर पाठक पढ़ चुके हैं। उनका महत्व इस दृष्टिसे अधिक है कि वे इतिहासकी सही रूप-रेखापर तत्कालीन व्यापक उत्पत्ति या अवनति के कारणों और रहस्योंका रंग चढ़ा देते हैं। व्यक्तियों और समूहोंकी कृतियों का ही नदा, उन विचारधाराओंका भी वे उल्लेख करते हैं जिनका सामाजिक जीवनके

निर्माणमें हाथ रहा है। + + + वे इतिहासका मानव निर्मित सस्याओं, उनके सामूहिक उद्योगों, मनोवृत्तियों और रहन-सहनकी पद्धतियोंके साथ देखना चाहते हैं और मनुष्यकी सारी प्रगतियोंका केन्द्र समसामयिक दर्शनको मानते हैं। + + + कोरी भौतिक घटनाओंका इतिहास या कोरा पारम्परिक दर्शन उनके लिये कोई महत्व नहीं रखते। + + + प्रसादकी इस पद्धतिके कारण भारतीय इतिहास और दर्शन दोनों ही राष्ट्रीय सस्कृतिके अग्रिष्ठ अंग बन गये हैं। कहीं भी इनका विछोह नहीं होने पाया। जहाँ कहीं दार्शनिक विवेचन है वहाँ मानव-जीवन और इतिहासकी पृष्ठ भूमि अवश्य है; और जहाँ कहीं किसी राष्ट्रीय उद्योगका आकलन है, वहाँ भी दर्शनका साथ कभी नहीं छूटा।”

भारतीय वाङ्मयमें सर्वाधिक प्राचीन वैदिक साहित्य है। उसीमें प्राचीन भारतीय जीवन, राष्ट्रीय-सस्कृति की झाँकी उपलब्ध हो सकती है। अपने समीक्षा निबन्धों-में प्रसादजीने तत्कालीन जीवन और सस्कृतिके तथा ‘मनुष्यकी सारी प्रगतियोंके’ केन्द्रमें कार्यरत ‘समसामयिक दर्शन’की पाण्डित्यपूर्ण विवेचना की है, यह हम जानते हैं। उनकी हृदयमान्यता है कि :—

आदिम बहुदेवोपासना ने उपरान्त भारतमें एष्वेश्वरवाद और आत्मवादकी दार्शनिक स्थापनाएँ चल पड़ीं। एष्वेश्वरवादके नेता वरुण और आत्मवादके नेता इन्द्र थे। प्रसादजीका मत है कि एष्वेश्वरवाद असुरोंके विवेकवादकी सृष्टि था। और, आत्मवादी आनन्दवाद तदुत्तरीय तर्क आर्य-सभका प्रमुख जीवन-सिद्धान्त था, क्योंकि आर्योंवर्तके वे तर्क आर्य स्वत्वने उपासक थे। तर्कवादी, दुरातिरेकवादी आर्योंको भी, प्रसादजी ने मतानुसार, आर्योंकी यह मूल आनन्दवादी धारा स्वीकार नहीं की।

यही नहीं बरन् आधुनिक युगतर्कके साहित्यकी विवेचना करते हुए प्रसादजीने भागवतानुयायी कृष्ण-वाच्यों, तुलसी साहित्य और कबीरके अहमूलक निवृत्ति मार्ग आदि सभीको दुःखवादी विवेकवादी धाराके अन्तर्गत दिखाया है। और आर्यों की इस मूल आनन्दवादी धाराके कई परवर्ती मिश्र रूपोंका उल्लेख करते हुए उन्होंने दैवागमों और शास्त्रागमोंमें निगमोंकी (आनन्दवादी) परम्पराको दिखाया है। लायनीमें प्रसादजीने निगमोंकी, आर्योंकी, इस मूल आनन्दवादी धाराकी अभिव्यक्ति मानी है (इन बातोंकी विशेष जानकारी के लिये देखिये प्रसादजीका ‘रहस्यवाद’ नामक निबन्ध)।

मैंने, इसके द्वारा, केवल यह बताना चाहा कि प्राचीनतम वैदिककालमें प्रवेश करके, तदुत्तरीय जीवन और दर्शनकी समीक्षा करते हुए, आर्य जीवनकी मूल (मान्य) दार्शनिक स्थापना (आनन्दवाद)की विवेचना और उसमें विषयमें अपना स्पष्ट मत निर्देशन प्रसादजी ‘कामायनी’की मजनाके बहुत पहले ही कर चुके थे। उपर हमने उनके ऐतिहासिक नाटकोंकी विशेषताओंका परिचय पा लिया है। अतएव अब यह अनुमान करना सर्वथा ठीक, और सत्यके अधिक निकट होगा कि भारतके अतीत जीवनकी विवेकपूर्ण समीक्षा करते हुए, उसके गर्भमें अवस्थित जीवनके स्थापक, चिरम्बन, उदात्त, उदात्तपूर्ण एवं स्वस्थ रूपको प्रदर्शित करके, वर्तमान जीवनको

उसके आदर्शपर व्यवस्थित करनेका जो व्रत प्रसादजीने लिया था उसीका पुरस्कार 'कामायनी' है।

महाभारतकाल, बौद्धकाल, मौर्यकाल और पौराणिककालकी सभीभा कर लेनेके उपरान्त उन्होंने इस बार वैदिक युग, तरुण आयुके युग, को उरदेनेका व्यापक प्रयत्न 'कामायनी' के रूपमें किया। इस बार उन्होंने आनन्द, उत्थान, प्रगोदसे परिपूरित उस घोर आर्य जातिसे जीवनको प्रत्यक्ष करना चाहा है जिसकी भौतिक और दार्शनिक (पारमार्थिक) उपलब्धियोंपर हमें आज भी गर्व है, जो हमारी राष्ट्रीय सत्कृति का मूल उद्गम और चिरन्तन आदर्श है। श्रद्धा पुन 'मानव' उसी तरुण आर्य जाति का प्रतिनिधि है, जो समस्त सारस्वत (प्रसुद्ध) राष्ट्रको आनन्द-भूमिपर अवस्थित करनेमें समर्थ था; और 'कामायनी श्रद्धा' उस बर्मंड जाति की जननी नारी का प्रतिनिधित्व करती है।

'काव्य और कला' निबन्धमें प्रसादजीने लिखा है कि "हमें अपनी सुखिकी और प्रत्यावर्तन करना चाहिये। क्योंकि हमारे शान प्रतीक दुर्बल नहीं हैं।" मैं 'कामायनी' में ऐसा ही प्रत्यावर्तन पाता हूँ। 'वैयर्थवाद और शायवाद' निबन्धमें उन्होंने आधुनिक युगके विषयमें लिखा है कि "भारतमें तरुण आर्य सधमें सामाजिक चेतना का आन्दोलन करनेवाला दल उपस्थित हो गया है। वह पौराणिक युगके पुरुषोंके चरित्रोंकी अपनी प्राचीन महत्ता का प्रदर्शन मात्र समझने लगा।" 'प्रसाद'जी स्वयं इस दलके नेता थे। वे ही 'तरुण आर्य सध'के पथ प्रदर्शक बने। इसीलिए तो उनके सामने वे ही जीवनादर्श थे जो वैदिक तरुण आर्योंके जीवनमें व्यक्त हुए थे। 'कामायनी' में यही जीवनादर्श प्रतिकल्पित किया गया है।

इसी निबन्धमें प्रसादजीने लिखा है : "जातिमें जो धार्मिक और सामाजिक परिवर्तनोंके स्तर आवरण बन जाते हैं, उन्हें हटाकर अपनी प्राचीन वास्तविकताको खोजनेकी चेष्टा भी साहित्यमें तथ्यवादकी सहायता करती है।" प्रसादजीने साहित्यमें हमें यह चेष्टा मिलती है। 'काल' में आधुनिक भारतीय जीवनके 'धार्मिक और सामाजिक परिवर्तनोंके स्तरों' द्वारा निमित्त आवरणको हटानेका, और 'कामायनी' में 'अपनी प्राचीन वास्तविकताको खोजनेकी', चेष्टा की गयी है।

इसी प्रकार 'काव्य और कला' निबन्धमें प्रसादजीने लिखा है :— "हमारी भाषाके साहित्यमें वैशा (अर्थात् पाश्चात्य साहित्यके समान) सामञ्जस्य नहीं है। बीच-बीचमें इतने अन्धकार या अन्धकार काल हैं कि उनमें कितनी ही विरुद्ध-सत्कृतियाँ भारतीय रम्यस्थलपर अवतीर्ण और लोप होती दिखायी देती हैं, जिन्होंने हमारी सौन्दर्यानुभूतिके प्रतीकोंको अनेक प्रकारसे विकृत करनेका ही उद्योग किया है।" अपने नाटकोंमें, जैसा पहले बताया जा चुका है, प्रसादजीने भारतके उन अन्धकार-कालोंमें छापी हुई विरुद्ध सत्कृतियोंको चीरते हुए सही आयुके अविभूत, स्वस्थ, सत्कृतिको प्रत्यक्ष करनेका प्रयत्न किया है। यही उनकी भारतको अनुपम देन है।

सत्कृति किसी देशकी आत्मा या विशिष्टता होती है। अतः भारतीय राष्ट्रीय

संस्कृति का स्वरूप निर्देशन करने प्रसादजीने भारत की राष्ट्रीय आत्मा का ही उद्घाटन किया है। 'कामायनी' को इसी प्रयत्न शृंखला की अन्तिम कड़ी कह सकते हैं। 'इरावती' में उनका प्रयास अधूरा ही रह गया; फिर भी उसमें हमें यह आभास हो जाता है कि यह उपन्यास अत्यन्त व्यापक रूप में आर्य संस्कृति को गद्य में प्रस्तुत करने के लक्ष्य से आरम्भ किया गया था (मैं इस अपूर्ण कृति की सहायता 'कामायनी' की विवेचना में स्थल-स्थल पर लेता चलूँगा)।

तुलसीने "भुक्ति सम्मत हरि भक्ति पथ" की स्थापना के लिए राम के ऐतिहासिक और दार्शनिक रूपों से समन्वित व्यक्तित्व को आधार बनाया, और उनका चरित्र, ऐतिहासिक व्यक्तित्व, द्वारा समाज के सामने मानवीय आदर्श, उदाहरण, रखा। प्रसादजीने भी 'निगमागम' सम्मत, और आर्य-संस्कृति, (आनन्दवाद के मूलरूप) की व्याख्या के लिए मनु, भट्टा, ड्डा और मानव के ऐतिहासिक व्यक्तित्वों को आधार स्वीकार किया। सोलहवीं शताब्दी के अंग्रेजी समीक्षक 'सर फिलिप सिडनी' ने काव्य का बचाव करते हुए लिखा है :—

काव्य दर्शन और इतिहास दोनों से अधिक सामर्थ्यवान होता है। क्योंकि दर्शन-ग्रन्थों में उपदेश होता है, पर उदाहरण नहीं; इतिहास में उदाहरण होता है, परन्तु उपदेश नहीं; और काव्य में उपदेश तथा उदाहरण दोनों होते हैं। कहने का तात्पर्य यह है कि दर्शन-ग्रन्थों में सिद्धान्त निरूपण तो होता है किन्तु उन सिद्धान्तों के पानों, या जीवन के भाष्यमय व्याख्यान में दिखाने का प्रयत्न नहीं होता है। दूसरी ओर, इतिहासकार यही कहता है जो वस्तुतः हो चुका है। यदि किसी अत्याचारी नृपति का अन्त मुझ में ही हुआ तो इतिहासकार उसे अन्य किसी रूप में (अर्थात् अपने अत्याचारों के लिए पीड़ित रूप में) नहीं दिखा सकता है, और इसलिए वह लोगों को अत्याचार न करने का उपदेश नहीं दे सकता है। परन्तु कवि दर्शन के समान सिद्धान्त-निरूपण कर सकता है और ऐतिहासिक जीवन तथा अपनी कल्पना के योग से ठोस उदाहरण भी प्रस्तुत कर सकता है।

सारांश यह है कि काव्य में दर्शन और इतिहास दोनों की विशेषताएँ वांछनीय हैं। यही कारण है कि जो कवि यह चाहता है कि लोग उनकी कृति में दत्त सिद्धान्तों को व्याख्यान में उतारें वह इतिहास की यथार्थ, ठोस, भूमिका ही बरण करता है। मैंने पहले ही यह स्पष्ट कर दिया है कि इतिहास ने गर्भ में जो दर्शन उपलब्ध किया जाता है वह काल्पनिक या भावों, उपन्यासों और प्रतीकात्मक काव्यों को अपना अधिक विश्वसनीय, तीव्र और ठोस प्रभाव डालता है। लोग उसके अनुकरण में अधिक विश्वास के साथ प्रवृत्त होते हैं।

मेरे विचारों से, यह भी कारण था कि प्रसादजीने 'कामायनी' को ऐतिहासिक मानने का निश्चय प्रस्ताव रखा। उनकी शृंखला थी कि निरुक्त काम माधना के 'कपाल-प्राय' हमारा समाज वैदिक आर्यों के स्वस्थ जीवन के मूल रहस्य को प्रत्यक्ष करके उद्धार, प्रेम, प्रमोद और आनन्द का आनन्दन करे। मुख्य रूप से समान ही उनकी दृष्टि वैदिक

युगीन जीवन-दर्शनकी ओर थी (दोनोंके दृष्टि भेदकी ओर मैं आगे चलकर स्पष्ट करूँगा)।

‘आमुर’की विवेचना अधिक विस्तृत हो गयी; परन्तु ऐसा करना भी आवश्यक ही समझा। इसके द्वारा हमने यह देखा कि प्रसादजीका दुर्भाग्य वैदिक दर्शनकी ओर नहीं था। वे दर्शन और जीवनको एक करके देखनेके अभिलाषी थे। दर्शन जीवनमें लपकर, या व्यक्त होकर, ही सत्सृति या देव-जातिकी आत्मा बनता है। उन्होंने कामायनीके द्वारा आर्य राष्ट्रीय सत्सृतिको, आर्य-वैदिक-दर्शनसे अनुप्राणित यथार्थ (जीवन)से, अन्तर्हित करना चाहा है।

‘आमुर’में प्रसादजीने लिखा है “जल प्लावन भारतीय इतिहासमें एक ऐसी ही प्राचीन घटना है जिसने मनुको देवोंसे विलक्षण, मानवोंकी एक भिन्न सत्सृति प्रतिष्ठित करनेका अवसर दिया है। यह इतिहास ही है।” इसी सत्सृतिके स्वरूपका निदर्शन करना ‘कामायनी’का प्रयोजन है।

ऐतिहासिक आधार

‘कामायनी’में इतिहासका आधार किस रूपमें है, इसकी चर्चा भी यद्यपि आमुरमें की है। संक्षेपमें हम उसे भी देख लें तो ऊपरकी बातोंको समझनेमें, और आगेके अध्यायमें, सुगमता होगी। ‘कामायनी’के ऐतिहासिक आधारके निम्नांकित उपादान हैं :—

(१) जल-प्लावन :—कविने लिखा है कि “जल प्लावन भारतीय इतिहासमें एक ऐसी ही प्राचीन घटना है जिसने मनुको देवोंसे विलक्षण, मानवोंकी एक भिन्न सत्सृति प्रतिष्ठित करनेका अवसर दिया। यह इतिहास है। × × × × × देवगणके उच्छ्वासल स्वभाव, निर्बाध आत्मगुणोंमें अन्तिम अध्याय रखा और मानवीय भाव अर्थात् भद्रा और मननका समन्वय होकर प्राणीको एक नये युगकी सूचना मिली। इस समन्वयके प्रवर्तक मनु हुए।”

इस वस्तुत्वका यह स्पष्ट संकेत है कि ‘कामायनी’में ऐतिहासिक मनुके द्वारा, ऐतिहासिक जल प्लावनके उपरान्त, एक नवीन (देवोंकी उच्छ्वासल, भोगवादी सत्सृतिसे भिन्न) सत्सृतिके प्रवर्तनका कार्य करानेका प्रयत्न है। यह प्रयत्न तीन ऐतिहासिक पात्रोंके द्वारा किया गया है जिनमें प्रथम है :—

(२) मनु — ‘प्रसाद’का कथन है कि “मनु भारतीय इतिहासके आदि पुरुष :” × × ‘भागवत’में इन्हीं वैवस्वत मनु और श्रद्धासे मानवीय सृष्टिका प्रारम्भ माना गया है।” × × × जल प्लावनके उपरान्त हिमालयपर मनुके सुरक्षित रहनेका वर्णन शतपथ ब्राह्मणमें आया है। “श्रद्धाके साथ मनुका मिलन होनेके बाद उसी निर्जन प्रदेशमें उजड़ी हुई सृष्टिको फिरसे आरम्भ करनेका प्रयत्न हुआ। किन्तु असुर पुरोहित के मिल जानेसे इन्होंने पशुजल की × × × ×।”

‘इस यज्ञके बाद मनुमें जो पूर्व-परिचित देव-प्रवृत्ति जाग उठी, उसने इन्द्रके

सम्पर्कमें आनेपर उन्हें श्रद्धाके अनिश्चित एक दूसरी ओर प्रेरित किया। X X X X 'इडाके लिए मनुको अत्यधिक आकर्षण हुआ और श्रद्धासे वे कुछ सिचें' X X X X 'अनुमान किया जा सकता है कि बुद्धिका विकास, राज्य स्थापना इत्यादि इडाके प्रभावसे मनुने किया। फिर तो इडापर भी अधिकार करनेकी चेष्टाके कारण मनुको देवगणका कोपभाजन होना पड़ा।' X X X "यह इडाका बुद्धिवाद श्रद्धा और मनुके बीच व्यवधान बननेमें सहायक होता है।"

उपर्युक्त कथनोंके अध्ययनसे यह स्पष्ट हो जाना चाहिए कि 'देवोंसे विलक्षण, मानवोंकी एक भिन्न सत्कृति प्रतिष्ठित करनेवा' जो अक्षर जल प्लावनकी ऐतिहासिक घटनाने उपस्थित किया उसे स्वीकार करके 'भारतीय इतिहासके आदि पुरुष' मनुने जिस नवीन सत्कृतिकी स्थापना 'श्रद्धा'के सहयोगसे आरम्भ की, उसमें व्यवधान आया। मनुके भीतरसे पुरानी 'देव सत्कृति' उमर आई जो मनोवैज्ञानिक सत्य है। इस व्यवधानकी सर्वाधिक बल इडाके सम्पर्कसे प्राप्त हुआ। इडाका ऐतिहासिक व्यक्तित्व क्या है ?

(३) इडा — "ऋग्वेदमें इडाका कई जगह उल्लेख मिलता है। यह प्रजापति मनुकी पथ प्रदर्शिका, मनुष्योंका शासन करने वाली कही गयी है।" X X X X कई मन्त्रोंमें 'सरस्वती' साथ इडाका नाम आया है। लौकिक सत्कृतमें इडा शब्द पृथ्वी अर्थात् बुद्धि, वाणी आदिना पर्यायवाची है' X X X ऋग्वेदमें इडाको धी, बुद्धिका साधन करने वाली मनुष्यको चेतना प्रदान करनेवाली कहा है।' X X "इडाको मेघसवाहिनी नाश भी कहा गया है।"

इससे अतिरिक्त इडाके विषयमें अन्य कथा शतपथ ब्राह्मणमें आयी है जिसे 'प्रसाद'जीन 'आमुत'में प्रस्तुत किया है। इस कथाके अनुसार, इडा मनुके दही, घी इत्यादिके हवियोंसे पोषिता (और इसीलिए), दुहिता थी। प्रसादजीके शब्दोंमें "उसकी उत्पत्ति या पुष्टि पाक यज्ञसे हुई।"

पहले यह कहा जा चुका है कि मनु इडाकी ओर आकर्षित हुए और उसपर भी उन्होंने अधिकार करना चाहा। अतएव इडाविषयक इन तीनों कथा आधारोंको लेकर कवि-कल्पनाने सहज ही एक ऐसी नारीका व्यक्तित्व निर्मित कर लिया जिसने मनुके 'नवीन सत्कृति स्थापना'में व्यवधान प्रस्तुत किया, जो बुद्धिवादनी थी और देव-सत्कृतिको पुनः प्रतिष्ठित करनेके लिए प्रयत्नशील था। ऐतिहासिक काव्यम ऐसी नव निर्मिति स्वाभाविक है। देवसेना, अलम्बा, कवि-कल्पनाकी निर्मिति ही है।

(४) श्रद्धा — "कामगोत्रज श्रद्धा नामर्षिका", "श्रद्धा काम गोचरी चालिका ! इसीलिए उसे 'कामायनी' भी कहा जाता है।" भागवतके अनुसार, 'मा ऊपर ताया जा चुका है, मनु और श्रद्धासे मानवीय सन्धि विकास हुआ। अतः श्रद्धाका व्यक्तित्व ऐतिहासिक है। 'ऋषिका' होनेके माते उसे 'सत्य'की प्रत्यक्ष अनुभूति रही होगी, यह स्पष्ट अनुमेय है। देव मनु इसी ऋषिकाके सहयोगसे देवोंस भिन्न सत्कृति प्राप्त करनेमें सफल रहा होगा।

अन्तर्मे मैं यह कहना चाहता हूँ कि यदि 'कामायनी'को, प्रसादजीकी प्रस्तावनाका आदर करते हुए, ऐतिहासिक रस-काव्य मानकर हम उसका अनुशीलन करें तो हमें न समन्वित प्रभावका अभाव मिलेगा, और न अन्तिम सगोंको आत्मनारिक माननेका प्रसंग प्राप्त होगा। तभी हम यह भी देखेंगे कि इसके प्रत्येक पात्रके मानवीय चरित्रकी कतिपय (समीक्षकों द्वारा) अनुद्घाटित रेखाएँ स्वतः हमारे सम्मुख उभर आती हैं और हमें इन पात्रोंको सर्वत्र प्रतीक माननेकी न केवल आवश्यकता नहीं पड़ती बरन् वैसा माननेसे उल्टे काव्यका अभिप्राय ही स्पष्ट नहीं हो पाता है। तभी हम यह देख पायेंगे कि इस काव्यका अवतक प्रायः उपेक्षित पात्र 'मानव' कितना महत्वपूर्ण है। और अन्तर्मे हम यह भी देख सकेंगे कि न तो यह काव्य प्रतिक्रियावादी है, न असाम्युक्तिक तथ्योंसे दूषित है, न शैवागम तथा शाक्तागमके आनन्दवादका कला मन्दिर है, और न यह काव्य कर्म पलायनका समर्थक है (जैसा कि श्री 'दिनकर'जीने आक्षेप किया है)।

'शीर्षक' विवेचनाके अवसरपर मैंने कहा है कि इसे मेरा आमह या आरोप न माना जाय। यह सब मावी अध्ययनकी उपलब्धियोंका सकेत भर है। हम काव्यकी अन्तर्साक्ष्य समीक्षा-पद्धति द्वारा, यदि, इन्हें प्राप्त करेंगे तभी इन्हें स्वीकार करेंगे। परन्तु 'आमृत'के इस स्पष्ट आशयको तो हमें स्वीकार करना होगा (यदि हम 'कामायनी'का उपयुक्त बोध चाहते हैं तो) कि यह काव्य प्रतीकात्मक नहा बरन् ऐतिहासिक है, इसमें 'मानवताका मनोवैज्ञानिक इतिहास' को नहीं, बरन् युग-विशेषके जीवन (यथार्थ)के मूलमें स्थित आत्माकी चिरन्तन अनुभूतिको प्रतिबलित करनेका प्रयास किया गया है।

युगसे, प्रत्येकी घटना और नव माननीय सस्कृति-स्थापनाकी भूमिकासे, काट कर यदि हमें 'कामायनी' काव्यका अध्ययन करेंगे, यदि उसे प्रतीक मानकर उसकी उपलब्धियोंको आत्मसात करना चाहेंगे, तो हम गलती करेंगे। इसमें प्रतीकात्मक सकेत अन्वय है, किन्तु वे इसीलिये हैं कि यह कथा इतनी पुरानी है कि इसमें भावनाओंका भी योग हो गया है। परन्तु मैं पाठकोंका ध्यान इस महत्वपूर्ण तथ्यकी ओर आकृष्ट करना चाहूँगा कि इस प्राचीन भावपूर्ण इतिवृत्तिका आधार लेकर भी 'कामायनी'में प्रस्तुत कथा उससे पर्याप्त भिन्न है। जहाँतक 'प्राचीन भावपूर्ण इतिवृत्त'का आधार है वहींतक प्रतीकोंकी गुञ्जायश मानी जायगी, और जो अद्य केवल प्रसादजी पल्पनाकी उपज हैं, और वही अद्य अधिक हैं, उनमें भी प्रतीक टूटना, कविकी काव्य योजनासे प्रतिकूल होगा। हम इस तथ्यकी जाँच अपने अध्ययनमें करेंगे।

सस्कृति किसी सुनिर्दिष्ट तत्त्व दर्शनपर आधारित होती है। जीवन-दर्शन या तत्त्व-दर्शन आत्मा है और सस्कृति उसकी अभिव्यक्ति। अतएव जल प्लावनके बाद मनुष्य द्वारा ऋषिका भद्राके सहयोगसे, प्राचीन देव-सस्कृति एवं देव-दर्शनका प्रत्याख्यान करके, आर्योंकी जो सस्कृति प्रतिष्ठित हुई होगी उसका कोई तत्त्व-दर्शन रहा ही होगा। हम कह सकते हैं कि इसी नवीन तत्त्व दर्शनकी ब्रम्ह अभिव्यक्तिसे उस नवीन सस्कृतिका निर्माण संपन्न हुआ होगा। अतएव कामायनीमें उस तत्त्व चिन्तनकी

प्रतिष्ठाका पूर्ण विन्यास करना अवश्यमावी था । हम जानते हैं कि वैदिक कालमें कई प्रकारकी दर्शन-प्रणालियाँ और चिन्तनकी उपलब्धियाँ रहीं । 'कामायनी'में, एक सीमाके भीतर, उन सभीका संकेत है और अन्योकी व्यर्थता एवं त्रुटियाँ प्रदर्शित करके आयोके उस तत्त्व-चिन्तनकी प्रतिष्ठा की गई है जिसपर 'आमोद, प्रमोद, उल्लास'से पूरित वीर आर्य-संस्कृति निर्मित हुई । 'दर्शन-विमर्श'में इन सब बातोंकी चर्चा पुनः होगी ।

काव्य-वस्तु : मनोवैज्ञानिक अध्ययन

प्रमथ काव्यमें उपक्रम और उपसंहारका भारतीय समीक्षा पद्धतिमें अत्यधिक महत्व रहा है। “उपक्रमोपसंहारौ”को कृति-बोधके लिए प्रमुख विचारणीय काव्य अंश माना जाता है। इन दोनोंकी संगतिसे बोधसे कृतिसे रहस्यको जान लेना क्रम रहित और सुगम होता है। कार्यक्रम मध्यका अंश इस संगतिकी स्थापनामें समीक्षक की सहायता करता है, इसलिए उसका भी महत्व रहता है। प्रसिद्ध है कि ‘बाल काण्ड’का आदि, ‘अयोध्या काण्ड’का मध्य और ‘उत्तर काण्ड’का अन्त, सन्तों (काव्य मर्मज्ञों)के द्वारा ही जानने योग्य स्थल हैं। आशय यही है कि रामचरितके ‘उपक्रम’, मध्य, और उपसंहारको विद्वान् ही आत्मसात् कर पाते हैं, और यदि कोई प्रयत्नकारका इष्टार्थ जानना चाहे तो उसे इन तीनोंकी संगतिपूर्ण विवेचना करनी चाहिये।

पादचातुर्ष्य समीक्षासे जनक अरिस्टाटलने भी ‘ट्रेजेडी’ काव्यके ‘काय’के आदि, मध्य और अन्त अंशोंको अधिक महत्वपूर्ण अंश स्वीकार किया है। उसने भी यह समझाया है कि काव्यके इन अंशोंकी अन्विष्टि आधारेपर हमें ‘काय’को आत्मसात् करना चाहिये, क्योंकि कवि ईर्ष्या द्वारा ‘काय’का विन्यास करते हैं। कविने मानसमें सर्वप्रथम महाकाव्यकी रूपरेखा निर्मित हो जाती है, यही काव्यका बीज, या मूल, रूप होता है। फिर यही बीज कविकी कलाके द्वारा पल्लवित होता है।

सभी उत्कृष्ट कवि अपनी कृतिसे इस मानस विम्वको अच्छी प्रकार आत्मसात् करके ही कवि कम या ‘वर्णना’में प्रवृत्त होते हैं। मैथ्यू आर्नोल्डने लिखा है कि एक बार ‘मीनाण्डर’के मित्रने उनसे पूछा कि क्या आपने ‘नाटक’ लिख लिया, तो यद्यपि उस समयतक उन्होंने एक पंक्ति भी नहीं लिखी थी फिर भी उन्होंने ‘हाँ’ में उत्तर दिया, इसीलिए कि उनके मानसमें कृतिका मूल विम्व निमित्त हो चुका था। रामचरितमानस इसी अर्थमें मानस-काव्य है कि उसे शक करने अपने मानसमें रचकर पयात कालतक रख लिया था, और उपयुक्त अवसर पाकर उन्होंने उसकी ‘वर्णना’ की। मोचन इसी अर्थमें (उत्कृष्ट) काव्यको मानस-काव्य ही माना है।

स्पष्ट है कि यह मूल मानस विम्व कुछ इनी गिनी महत्वपूर्ण रेशाओंसे ही बना हुआ होता है। यह एक ऐसी शृङ्खलाके रूपमें प्रत्यक्ष होता है जिसका आरम्भ, मध्य और अन्त कविकी अन्तर्चतनाके सम्मुख स्पष्ट रहता है। इसलिए जब वह इसे कलामें सँवारकर प्रस्तुत कर देता है तो वह ‘बीजाकुलन्याय’से एक काव्य-वृक्षके रूपमें प्रकट हो उठता है। जिस प्रकार बीजकी शक्ति ही अक्षुर, शाखा प्रसारकाओं, पत्र-फूलों आदिमें

अपनी अभिव्यक्ति प्राप्त करती है, उसी प्रकार सगस्त काव्य-चरित्रपरम कविका मान्य मित्र ही पल्लवित होता है। ✓

इसे ही आत्मसात् करने पर समीक्षक या पाठकका काव्यके लक्ष्यका ठीक ठीक बोध हो सकता है। और इसीलिए काव्यक उपयुक्त तीन अंश और उनकी कतिपय सधियोंकी विवेचना समीक्षाशास्त्रम महत्वपूर्ण होती है। अंग्रेजाको नूतन समीक्षा-पद्धतिसे व्यामोहसे इस प्राचीन शास्त्रीय समीक्षा-पद्धतिसे इन समय अनित प्रोत्साहन नहीं दिया जा रहा है। परन्तु मेरा मत है कि प्रगल्भ-काव्य, या नाट्यक लिये इस पद्धतिकी समीक्षाके विवेकपूर्ण उपयोगका अत्यन्त महत्व है। हम इसे भूलनेसे गलती नहीं करनी चाहिये। ✓

अतएव सर्वप्रथम हम 'कामायनी'के प्रत्येक सर्गका अध्ययन करके उसकी उपलब्धियोंके हृदयगम करगे, और तदुपरान्त शास्त्रीय समीक्षा-पद्धतिका भी कुछ सहारा, लेकर उन सभी उपलब्धियोंकी अभिव्यक्ति द्वारा कविकी मूल आत्मक अनुभूति, काव्यलक्ष्य का बोध प्राप्त करगे, क्योंकि जगत हम प्रत्येक सर्गका आशय उपयुक्त रीतिसे ग्रहण कर पायेंगे तबतक हम उसकी शास्त्रीय विवेचना न कर सकेंगे। परन्तु सदैव रूपम मैं इतना कह देना इस स्वरूपर टीक समझता हूँ कि अखण्डकी पूर्व-वर्चाओंमें मैंने जो कुछ कहा है उससे यह स्पष्ट हो जाना चाहिये कि मेरे मतम, 'कामायनी'का 'कार्य' या (कल्प) है "वैदिक भाग्य संहृतिके, आनन्द, उत्साह, और प्रमोदस परिपूर्ण तथा 'काम'की व्यापक भावनास निमित्त, रूपका प्रतिफलन करके मानव जीवन की आनन्दमयी अवस्था की स्थापना।"

इस 'कार्य'का उपक्रम चिन्ता, आशा और श्रद्धा सर्गोंम है, इनमें भी 'चिन्ता' और 'आशा' सर्ग इस उपक्रमकी भूमिका रूप हैं। काव्यके 'कार्य'का बीज-धन 'श्रद्धा' सर्गमें होता है। 'इष्ट्या' सर्गमें कार्यकी मध्यावस्था है। मध्य वह होता है जो किसी पूर्व घटनाका परिणाम हो, और बादकी घटनाएँ जिसका फल हों। यों तो काव्यमें प्रत्येक घटना पूर्वापर कारण-कार्य श्रृंखलामें गुप्तित रहती है, परन्तु मध्य अवस्था वही होगी जहाँ मुख्य कार्यके प्रमुख अवयव (पूर्व पक्ष और उत्तर पक्ष) स्पष्ट रूपसे सधिरथ होते हुये दिखाई पड़ते हैं। 'इष्ट्या' सर्ग ऐसा ही स्थल है, अतः उसामें 'कार्य'का मध्य अंग अभिव्यक्त होता है। संयोगसे ही कहिये, अथवा काव्यके प्रकृत विकासका अनिवार्य फल समझिये, कि पंद्रह सर्गोंके इस काव्यमें इष्ट्या सर्गको आठवाँ स्थान (अर्थात् मध्य) क्रम भी प्राप्त है। ✓

यह भी याद रखना चाहिये कि 'कार्य'की विविध अवस्थाएँ किसी स्थूल रेखा-वृत्तमें समेटकर प्रदर्शित नहीं की जा सकती। जीवनकी अवस्थाओंके समान ही इनकी सधियोंको निश्चित बिन्दुओंपर दिखलाना कठिन होता है। किशोरावस्था और यौवनावस्थाकी सधि कहाँ है, अथवा जीवनका मध्य काल कहाँसे आरम्भ हुआ और कहाँसे उतारकी ओर झुका, यह सब ठीक ठीक जोट घटा कर गणना कर देना सम्भव

नहीं होता है। यही बात काव्यके कार्यकी विभिन्न अवस्थाओंके विषयमें समझ लेनी चाहिए।

‘कार्य’के उपनम और मध्यका संगत किया जा चुका; अब यह सकेत करना प्रोप है कि कार्यका ‘अन्त’ कहाँ पर है। स्पष्ट ही है कि अन्तिम सर्ग ‘आनन्द’ काव्यका अन्तिम समारोह लेकर उपस्थित होता है। इन सबेत्तोंको मानसमें रखकर अब हम काव्यके सर्गोंका अध्ययन करेंगे, और अन्तमें पुन, जैसा कहा जा चुका है, कार्यकी अवस्थाओं और सधियोंकी विवेचना करते हुये काव्यके रक्षकों समझाते।

L

● १. ‘चिन्ता’ सर्ग

‘जल प्लावन’की प्राचीन ऐतिहासिक घटनासे ‘कामायनी’की कथा आरम्भ होती है। यह प्राकृतिक घटना एक नवीन और विषम समस्या लेकर उपस्थित हुई। देवासुर छष्टिके उपसंहार और मानवीय सृष्टिकी स्मरण भूमिकापर काव्यके प्रमुखपात्र ‘मनु’के ‘चिन्ता-कातर’ चित्रको कविने आरम्भ ही में प्रस्तुत किया है। हिमालयके ऊँचे शिखरपर, जिसे बादमें ‘मनोरथसम्पन्नम्’की सज्ञा प्रदान की गई, बैठे बैठे मनु वाष्पायित नेत्रोंसे जल प्लावनका दृश्य देख रहे हैं। उनके ऊपर वर्ष और नीचे विशाल जल-सघात है। दो चार हिम धवल देवदारुके वृक्ष भी उनके इधर उधर दिखाई पड़ रहे हैं। उनकी नाव महावटसे बँधी हुई है, और पानी नीचेकी ओर तिसकने लगा है। चारों ओर मर्म-वेदनाकी ‘करुणा विरल कहानी’ व्याप्त है; एकदम सन्नाटा है। विनाशका भयकर ताण्डव-सा हो रहा है—

“धू-धू करता नाच रहा था
अमरत्वका ताण्डव नृत्य,
आकर्षण बिहान विद्युत्तुण
वने आकाशी थे भूत।”

इस भीषण विनाशके नीचे बैठकर ‘चिन्ता-कातर’ होनेके अतिरिक्त मनु और वर ही क्या सकते थे। इस अप्रत्याशित प्रकृति-बोपने उन्हें स्वप्न और नितान्त निरुपाय बना दिया था। व्यक्तिनी निरुपायता चिन्ताकी जननी होती है। अतएव मनुने मानस में, इस नवीन परिवर्तने कारण, ‘चिन्ताकी पहली रेखा’ खिंच उठी। इसने पूर्व मनु का जीवन ‘अनृति, निर्वाध विलास’ और ‘द्विधा रहित’ सुख प्यासका जीवन था। वे अमर थे, या कम से कम उस सृष्टिके लोगोंने अपनेको ‘अमर’ मान लिया था। इसलिए मनुका कमी भी चिन्ताकी अनृति नहीं हुई थी। पर आज उनका ‘अमरत्व’ विनाश शक्तिके आगे अपनेको अत्यन्त दीन पाकर वास्तविकताको समझनेके लिए विवश था। उसकी दीनताके उदाहरण निम्नान्वित पंक्तियोंमें देखिये :—

हा-हा-कार हुआ मन्दनमय
 कठिन कुलित होने थे चूर
 हुये दिगन्त यधिर, भीषण रव
 बार-बार होता था क्रूर ।

+

+

+

धँसती धरा घघटती ज्वाला
 ज्वालामुखियोंके निश्वास
 और संकुचित क्रमदा उसके
 भयवका होता था हास ।
 सबल तरंगाघातोंसे उस
 फुट सिन्धुके, बिचलित सी
 व्यस्य महाकच्छप सी धरणी
 ऊम-चूम थी विकलित सी ।

+

+

+

करका मन्दन कतती गिरती
 और कुचलना था सबका ।
 पंचभूतका यह ताण्डवमय
 नृत्य हो रहा था कम का ।

इस प्रलय प्रकोपमें मनु एक नौकाके सहारे अपनी रक्षामें प्रवृत्त हुये थे :—

एक नाव थी, और न उसमें
 , डोंडे लगते था पतवार
 तरल तरंगोंमें उठ गिर कर
 बढ़ती पगली बारम्बार ।

+

+

+

ऐसी असहाय स्थितिमें न जाने कितने दिनोंतक मनु पड़े रहे । यह निय
 विश्व शक्ति की ही इच्छा थी कि मनु बच गये, अन्यथा वास्तविकता तो ।
 कि :—

छगते प्रचल थपेड़े छुँपले
 तट का था पता नहीं,
 कातरतासे भरी निराशा
 देख नियति पथ बनी वहीं ।

+

+

+

महामत्स्यका एक चपेटा
 दीन पोतका भाग रहा ।

किन्तु उसीने ला टकराया
इस उत्तर-गिरिके सिर से
देव-सृष्टिका ध्वंस भवानक
इबास लगा लेने फिर से ।”

+

+

+

टोकर लगनेपर आँखें खुल जाती हैं । अतएव मनुकी अन्तर्चेतना इस घटनाके कारणोंकी समीक्षामें स्वतः प्रवृत्त हो उठी । उसे मान होने लगा कि प्रकृतिये इस कौपका कारण देवासुर-सृष्टिकी कोई-न-कोई त्रुटि ही रही होगी । इस दिशामें सोचनेपर मनुके मानसमें देवासुर-जीवनके कई दोष उभर आये । और, मनुने उन्हीं दोषोंको प्रलयका कारण स्वीकार किया ।

(१) सर्वप्रथम मनुका ध्यान इस तथ्यकी ओर गया कि देव जातिका स्वयंको देव (सर्वशक्तिमान) मान लेना ही उसके विनाशका मूल कारण था । प्रलयके पूर्व उस जातिमें यह भावना परायाधारी प्राप्त थी । स्वयंको 'देव (परमसत्ता) मान लेनेपर विश्वरत्न हो जाना स्वाभाविक होता है; और विश्वरत्नता नाश ही होती है :—

स्वयं देव थे हम सब, तो फिर
क्यों न विश्वरत्न होती सृष्टि
अरे, भवानक हुई इसीसे
कदी आपदाओंकी वृष्टि ।

आगे चलकर 'इहा' सर्गमें मनुने इस तथ्यको और स्पष्ट रूपसे प्रस्तुत किया है । विषयकी स्पष्टताके लिए, मैं मनुके उस कथनको यहाँपर उद्धृत कर देना चाहता हूँ :—

“या एक पूजता देह दीन
दूसरा अपूर्ण अहंता में अपनेको समझ रहा प्रवीण
दोनोंका इह या दुर्निवार, दोनों ही ये विश्वास दीन ।”

×

×

×

“जीवनका लेकर नव विचार

जब चला इन्द्र या असुरोंमें प्राणोंकी पूजाका प्रचार
उस ओर आत्म विश्वास निरत सुर-वर्ग कह रहा था पुरार—

“मैं स्वयं सतत आराध्य अस्ममंगल उपासनामें विभोर
उल्लास-शीलमें शक्ति-केन्द्र, किसकी खोज फिर शरण और
भानन्द उल्लासित शक्ति-खोज-जीवन विकास ध्वजिन्म मरा
अपना नव-नव निर्माण किए रखता वह
प्राणोंके सुख साधनमें ही, संलग्न असुर
नियमोंमें बँधते दुर्निवार ।”

इन उद्घरणोंपर अध्यानतात्पर्य विचार करनेपर यह ज्ञात होगा कि 'प्रसाद'-जीवे अनुसार, अमुर प्राणवादी थे और देवता विज्ञान (या चेतना)वादी। तात्पर्य यह कि आमुर गन्धताके अनुसार 'प्राण' ही तत्त्व (या परमसत्ता) है, उसीकी उपासना (अर्थात् जीवनको वाष्पागत सजलता प्रदान) करना ही परम पुरुषार्थ है। प्राणकी उपासनाका अर्थ है जीवनके मुख-साधनोंमें उसे पूरित, समुष्ट करना। एक प्रकारसे यह मत भौतिकवादका ही प्राचीन रूप है। यह केवल भौतिक जीवनकी सत्य मानता है।

दूरी ओर मुर ये जो इससे आगे बढ़कर यह मानते थे कि 'विज्ञान' सर्वोपरि सत्ता है। इसीको 'चित्ति', चित्त, चेतना भी कहते हैं। बुद्धि इसीकी सज्ञा है। भारतीय मनोविज्ञानके अनुसार मानवमें पाँच कोप होते हैं अन्नमय कोप, प्राणमय कोप, मनोमय कोप, विज्ञानमय कोप, और आनन्दमय कोप। अमुर-मतमें प्रथम तीन कोपोंकी स्वीकृति थी। मुरोंने विज्ञानमय कोप अर्थात् व्यक्ति-चेतना को परम सत्य ग्रहण किया। उनकी देवी थी इडा जो उन्हें, जैसा 'प्रसाद'जीने 'आमुर'में लिखा है, 'चेतना' प्रदान करती थी। उपर्युक्त अन्तिम उद्घरणमें 'आत्ममगल'के 'आत्म' शब्दका वही अर्थ है जिसे पश्चिममें 'इंगो' कहा जाता है। देवता इसी 'इंगो', व्यक्ति-चेतना, की कल्याण-साधनामें निरत थे।

साम्य-मनोविज्ञानके अनुसार, पुरुषने सम्पर्कसे प्रकृतिमें जो प्रथम परिणाम व्यक्त होता है, वह है बुद्धितत्व। यह सत्वप्रधान तत्व होता है, प्रकाश इसका स्वभाव है। इसके बाद, इसके परिणाम रूप, 'अह' या इंगो तत्व उत्पन्न होता है। यह 'निजत्व'-की चेतना या आत्म-चेतना है। चूँकि हम 'आनन्दवाद'के प्रकरणमें इन सबपर विस्तारपूर्वक विचार करेंगे, अतः यहाँपर मैं केवल यह संकेत दे देना ठीक समझता हूँ कि इन दो तत्वोंमेंसे प्रथम अर्थात् बुद्धि तत्वको (जिसे महत् या विज्ञान भी कहा जाता है) 'पुरुष'का प्रत्यक्ष साक्षिण्य प्राप्त रहता है, परन्तु आत्म-चेतना या 'इंगो' (अह) तत्वको वह परोक्ष रहता है। 'पुरुष'के साक्षात्कार निमित्त उसे प्रयत्न करना पड़ता है। उसे 'तप' करना पड़ता है। परन्तु वह प्रयत्न पुरुष (महाचित्ति)तक पहुँचनेके पूर्व पहले 'बुद्धि' तत्वका दर्शन करता है। भ्रमसे वह उसे ही लक्ष्य या परम सत्ता मान लेता है। 'अहम्' ऊपर उठकर 'विज्ञान'का दर्शन करता है। पर वह वस्तुतः परमसत्ता, परम चेतनान्तरे, आत्मन्, उर्ह, कर, पात्ता, इतीति, नह, अपूर्ण, अहता, ही, रह, वात्ता, है। वह अद्वैतकी अनुभूति नहीं पाता। असुरोंकी चिन्तन और लक्ष्य भूमियाँ तो इससे भी नीचे थीं। उनका संचरण 'अहम्' (इंगो) और उसके प्राकृतिक परिणामोंमें ही सीमित था। पूर्णता न पानेके कारण 'अपूर्ण अहता' भी निम्नगामी होकर भोग भूमियोंपर रिसक आती है। मुरोंके विज्ञानवादकी यही परिणति हुई। इसीलिए अन्तर होते हुए भी मुरोंका 'विज्ञानवाद' और असुरोंका 'प्राणवाद' दोनों एक समान ही भोगवादी हो गये। सृष्टि-शक्तिका पूर्ण विनाश बाधित हो उठा। प्रलय इसी बाधाको हटानेकी क्रिया बना।

इस प्रकार हम देखाते हैं कि 'विज्ञानवाद' और 'प्राणवाद', दोनों जीवन-दर्शनोंको, 'प्रसाद'जीके अनुसार, महाशक्तिने अस्वीकार कर दिया। ये दोनों मत प्रकृति-की परिधिमें ही जीवनकी अनुभूति करते हैं और उसीकी सीमामें जीवनका परम मूल्य अवस्थित देखते हैं। जैसा बताया जा चुका है कि 'विज्ञान', अर्थात् प्रकृतिका प्रथम परिणाम बुद्धि तत्त्व, यद्यपि परम चेतनाके सर्वाधिक निकट रहता है; फिर भी उसकी सीमा 'प्रकृति'में ही होती है। द्वैतके परे 'अद्वैत'से यह दूर है। द्वैत सृष्टि विकासका साधन है; अद्वैत उसका आदि, अन्त और अखण्ड विकास आधार है। सृष्टिका पूर्ण विकास इसी अद्वैतकी उपलब्धि है।

देवासुरोंको यह अनुभूतिप्राप्त न हो सकी। आसुर जीवन-दर्शन तो 'प्राण', जीव-चेतना, तक ही अग्रगण्य रहा; देव-मत भी प्रकृति-शुद्धका अतिक्रमण न कर सका। अस्तु यह भी द्वैतवादी ही रहा। उसने 'अहम्'की मोक्षा और 'इदम्' (शेष विश्व)को भोग्य माना। 'अहम्' और 'इदम्' दोनोंको एकमें अनुस्यूत करनेवाली तथा इन दोनों-से अतीत महाशक्ति, परम सत्ता, ही अद्वैत अनुभूति उसे न हो सकी। यही उसकी 'विश्वासहीनता' थी।

(२) विनाशके अन्य कारण भी इसी मौलिक त्रुटिकी उपज थे। अपनेको 'प्राण', या मोक्षा, और शेष विश्वको आराधक या भोग्य माननेके कारण, देवजाति अन्तर्गत भोगवादी बन उठी। असुर तो भोगवादी थे ही। इस प्रकार प्रलयके पूर्वकी वासुर-सृष्टि केवल 'भोगवादी' सृष्टि बनकर रह गयी। भोग भावना निरन्तर लयती होती जाती है, और बुद्धिके द्वारा भोग साधन गुटानेमें सर्वदा प्रयत्नशील रहती। रुकना तो यह जानती ही नहीं। चिर अतृप्ति और निर्वाण भोग इसकी विशिष्टताएँ होती हैं, मनु ने सोचा कि यह 'निर्वाण-भोग' ही प्रलयका तात्कालिक कारण था।—

“भरी वासना सरिताका वह
कैसा था मदमत्त प्रवाह
प्रलय जलधिमें सगम जिसका
देख हृदय था उठा कराह”

देवासुर-सृष्टिकी वासना-सरिता, निर्वाण भोग भावनाकी सरिता, अन्ध रूपसे उमड़ती हुई प्रलय समुद्रमें पर्यवसित हो गयी, यही उसका प्राकृतिक अन्त था। निर्वाण-भोगवा ऐसा ही भीषण गल होता है। भोगवादी केवल सुखका संग्रह करता है। और, उसीका भोग करता है। यही कारण था कि देव सृष्टि में—

सुख, केवल सुखका वह संग्रह
केन्द्रीभूत हुआ इतना
छायापथमें नव सुषार का
सघन मिलन होता जितना।

सब कुछ थे स्थायत्न, विश्व के
 चल घूमच, आनन्द अपार;
 उद्देलित लहरों सा होता, उस
 समृद्धिका सुख-संचार

भोगी भोगको छोड़कर अन्य सभी कुछकी उपेक्षा करता है। भोग ही उसका लक्ष्य होता है। इसी तत्त्वको लक्ष्य करके मनु कहते हैं :—

“अरी उपेक्षा मरी अमरसे
 री अमृति निर्वाघ विलास
 द्विधा-रहित अपलक नयनोंकी
 मुख मरी दर्शनकी प्यास।

एक-एक करके मनु देव-जीवनकी वासना-श्रीशओंके चित्र खींचते और उनकी निस्तारताका उद्घोष करते जाते हैं। वे सारी नियाएँ अब सर्वदाके लिए नष्ट हो चुकी हैं :—

बिछुड़े तेरे सब आलिंगन,
 पुलक स्पर्शका पता नहीं
 मधुमय सुम्बन कातरसाँप
 आज न मुखको सता रही
 × × ×
 अब न कपोलोंपर छाया सी
 पङ्कनी मुखकी सुरभित भाप
 भुज मूलोंमें, शिथिल बसनकी
 व्यस्त न होती है अब माप।”
 × × ×
 यह अनंग पीड़ा अनुभव सा
 अंग - भंगियों का नर्तन
 मधुकरके मरंद उत्सव सा
 मदिर भावसे आवर्तन
 मुहा. सुरभि मय. वदन अलण वे
 नयन मरे आलस अनुराग,
 कल कपोल या जहाँ बिडलता
 कल्पवृक्षका पीत पराग।
 विकल वासनाके प्रतिनिधि वे
 सब ‘सुरशास्त्रे चले गये
 आह, जले अपनी ज्वालासे,
 फिर वे जलमें गले, गये।

स्पष्ट है कि इन चित्रोंमें मनुने देवासुरोंकी विकृत भोगवादी काम-भावनाके भीषण परिणामकी ओर संकेत किया है। भोगवादी काम अग्निकी ज्वालाके समान ही होता है; वह अपने आधारको ही जलाता रहता है। और एक दिन उस आधारके सम्पूर्ण विनाशके साथ ही स्वयं अमूर्त, निराधार, हो जाता है। देव “वासनाके प्रति-निधि थे।” अपनी काम-ज्वालामें जलते रहे, और फिर प्रलयमें सर्वदाके लिये समाप्त हो गये। और, काम भी अनग हो गया।

(१) इसी विकृत भोगवादी कामसे सम्बन्धित प्रलयका एक अन्य कारण भी था जिसकी ओर मनुका ध्यान गया। यह है देवासुर संस्कृतिमें ‘हिंसातिरेक’। यशमें अपने स्वार्थके लिए निर्दोष पशुओंकी बलि दी जाने लगी थी। जैसा कि मैं आगे चलकर इस तथ्यकी ओर पाठकोंका ध्यान आकर्षित करूँगा कि विशुद्ध अर्थमें ‘यश’ हिंसा-रहित हुआ करते थे। बादमें भोगवादियोंने उसमें पशु-बलिका योग कर दिया। देवासुर-सृष्टिमें भोग-प्रवृत्तिने हिंसा और यशको एक साथ कर दिया था। मनुने इस त्रुटिकी ओर संकेत करते हुए कहा :—

देव-यजनके पशु यज्ञोंकी
 यह पूर्णाहुतिकी उवाला
 जलनिधिमें बन जलती कैसी
 भाज लहरियोंकी माला।
 उनको देख कौन रोया यों
 अन्तरिक्षमें बैठ अधीर
 व्यस्त बरसने लगा अश्रुमय
 यह प्रालेय हलाहल नीर।

अपने भोगके लिये अन्यकी हिंसा करना ‘वासना’के विकृत होनेका प्रमाण है। विकृत काग हिंसाको जन्म देता है; इसीलिये विवेकवान व्यक्ति इस कामकी निन्दा करते हैं।

+

÷

+

निष्कर्ष

अब तक हमने ‘चिन्ता’ सर्गमा जो अध्ययन किया, उससे यह निष्कर्ष निकलता है कि देवासुर-सृष्टिके विनाशके कारण है :—

(१) अद्वैत परमसत्ता, विश्वके निमित्त-कारण और उपादान परम तत्त्वमें अविधातका होना; अहम् और इदम् (शेष विश्व)के समन्वयकी अनुभूतिका अभाव; तथा उसके परिणामस्वरूप अपनेको अधिकारी, आराध्य, मोक्ष और अन्योको अधिभूत, आराधक, भोग्य स्वीकार करनेकी भावना। (तात्पर्य यह कि अद्वैतनी नहीं, परन्तु द्वैतकी अनुभूति प्रलयका कारण है।)

१(२) द्वैतकी इस अनुभूतिमें, परमसत्ताके अहम् और इदम् समन्वित विश्व रूप की अनुभूतिके अभावसे, कामका विकृत मं गवादी हो जाना; इस भोगमूलक (या अहम् मूलक) काम-अग्रिकी निराध ज्वलनशील प्रकृतिकी, अपने आधारको ही निःशेषतः समाप्त करनेकी, अनिवार्य गति ।

+

+

+

प्रलयके रूपमें प्रकृतिके कोपना पल यह हुआ कि 'अमरता' परसे मनुका विश्वास उठ गया; क्योंकि उन्होंने अपनी आँखोंसे मृत्युको, कालको, सर्वप्रयत्न रूपमें देख लिया । अतएव उन्हें मृत्यु चिरंतन सत्यके रूप में शत हुई :—

मृत्यु, अती चिर-निद्रे, तेरा
अंक हिमानी सा शीतल
तू अनन्तमें लहर बनाती
काल-जलधि की सी हलचल

+

+

+

अंधकारके अदृष्टास सी
मुलरित सतत चिरंतन सत्य
छिपी सृष्टिके कण-कणमें तू
यह सुन्दर रहस्य है मित्य ।

और, प्रलय जन्य इस कटु अनुभवने उन्हें यह कहनेके लिये विवश कर दिया कि :—

मौन, नाश, निध्वंश अंधेरा
शून्य बना जो प्रकट अभाव
वही सत्य है, अती अमरते,
तुझको वहाँ कहाँ अब डूँव ।

+

मौन, नाश और शून्यको ही सत्य माननेपर इसके अतिरिक्त मनु और क्या सकते थे कि :—

“विस्मृति आ, अवसाद घेर ले
नीरवते यस्य क्षुप कर दे
चेतनता चल जा, जड़ता से
आज शून्य मेरा भर दे ।”

अथवा,

“आज अमरता का जीवन है
मैं वह भोषण अर्जुन दग्ध,

आह सर्गके प्रथम अंक का

अधम पात्रमय-सा विष्टम्भ ।”

अवसादकी दस स्थितिके साथ ही ‘चिन्ता’ सर्गका उपसंहार होता है। मनुके शब्द निर्जनतामें तिरोहित थे। परन्तु प्रलय निशाकी समाप्तिका सबेरा भी प्रस्तुत था -

घाप्प बना उजड़ा जाता था

या वह भीषण जल-संधात

सोर चद्रमें भावर्तन था

प्रलय निशाका होता प्रातः ।

+

+

+

एक विचारणीय प्रश्न

श्री मुक्तिप्रोक्षणी लिखते हैं “उसको (मनुको) दुःख इस बातका है कि अनग पीड़ा-अनुभव-जैसा अगमगिर्घोंका नर्तन अब रुक हो गया, उसकी मूल निराशाका यही केन्द्र है। मनोवैज्ञानिक दृष्टिसे, मनुकी इतनी धीर निराशाका मूल कारण, उसकी विद्यमान स्थितिमें, केवल अपनी निःसम असहायता न होकर, उस प्राचीन सुप्तका रूप है जो देव जातिके नष्ट हो जानेके साथ ही नष्ट हुआ। *अभाव दुःखोंके पीछे, मनुकी देव सहज-वासना, सुख-लोलुपता भी छिपी हुई है।”

यह कहना तो ठीक ही है कि अपने प्रलय पूर्व जीवनके सुप्त-वैभवरके उत हो जानेपर, तथा जल प्लावनकी विभीषिकाके साक्षात्कारके उपरान्त ही मनुमें निराशा, घोर वेदना, भर उठी। यह काव्यवर्णित तथ्य ही है। कविने यही स्थापित भी करना चाहा है। परन्तु इसके आधारपर यह निष्कर्ष निगलना गलत होगा कि मनुके मनमें उस समय देव-सहज वासना, सुख-लोलुपता भी छिपी हुई थी, या वे उसी पूर्व-सुप्तको पानेके लिए तड़प रहे थे। समीक्षा करते समय काव्य वर्णित परिस्थितियोंका मनमाना अर्थ लगाना ठीक नहीं होता।

हमने अपने उपर्युक्त अध्ययनमें देखा कि ‘मनुको अमर-जीवन, देव-जातिके विलासपूर्ण जीवन, के स्वरूपके पूर्णतः शून्य-बोध हो चला था। मनुने उन्हें वह अनुभूति प्रदान कर दी कि ‘निराश विलास’ या निर्वाण-असम्पत्ति, ताम्रमोग अपने आधार की ही ले झूटा है। वास्तवमें प्रलयके कारण मनुमें इस प्रकारके अस्वस्थ जीवनके प्रति गुणुप्ता उत्पन्न हो उठी थी, न कि स्पृहा। उन्होंने प्रलयक कारणोंकी जो समीक्षा की है, या देव सृष्टिकी जिन प्रत्यक्षकारी शक्तियोंकी ओर सबेरा किया है, (जिनकी चर्चा की जा चुकी है) उनकी ध्वनिकी समझनेवाला कोई भी व्यक्ति मुक्तिप्रोक्षणीके उपर्युक्त आक्षेपको निराधार ही ठहरावेगा। ✓

यह प्रसंग मीने केवल इसलिए नदर उठाया कि मुझे उपर्युक्त मसला निराकरण करना था। वह भी एक प्रयोजन था, क्योंकि इस गलत विवेचनाका परिणाम कामा यनीके स-यक् अनुशीलनमें बाधक होगा। यदि उपर्युक्त गलत निष्कर्षमें हम मान

लेंगे तो उसका क्या प्रभाव पड़ेगा, इसे भी थोड़ा देखा लीजिये । वैसी स्थितिमें मनुको हमारी सहानुभूति न मिलेगी । इतनी गहरी चोट खाकर भी, इस भयकर परिस्थितिमें असहाय रहकर भी, यदि मनु उसी बुद्धिस्त देव-जीवनकी इन्द्रिय लिप्साके लिए ही तटपते हैं, तो निश्चित ही वे हमारे वितृष्णाके पात्र होंगे, न कि सहानुभूतिके ।

परन्तु 'चिन्ता' सर्गमें कविने मनुके प्रति पाठकोंकी सहानुभूति जाग्रत करनेका ही प्रयत्न किया है । एक ओर तो उसने उन मयमरताओंका चित्रण किया है जिसमें मनु असहाय पड़े हुए थे, और दूसरी ओर मनुके द्वारा उसने प्रलय पूर्वके देव-जीवनकी वस्तुपरक भर्त्सना करनेवाली समीक्षा करायी है । भीषण विनाशके आतममें फराहता हुआ कोई व्यक्ति जब अपने बीते जीवनकी, उसकी त्रुटियोंके कारण, विगर्हणा करके पश्चात्ताप करने लगता है, तब सहृदयोंका द्रवित हो जाना प्राकृतिक ही है । 'चिन्ता कातर' मनुके श्लानिपूर्ण उद्गार हममें मनुके प्रति दयाका भाव उत्पन्न करनेमें समर्थ हैं ।

इसी तथ्यकी ओर ध्यान आकृष्ट करनेके लिए मैंने इस प्रसंगको उठाना ठीक समझा । जो इस बातको सम्यक् रूपसे ग्रहण न करेगा कि (मनुको देव जीवनकी विकृत काम भोग भावनाके प्रति अनुरक्ति नहीं, बरन् विरक्ति थी, और मनुके साथ इस स्थल-पर जिसका दया या सहानुभूतिका सम्बन्ध न हो पायेगा अर्थात् जो इस स्थलपर मनुके 'सहृदय' (समान हृदयवाला) न हो पायेगा, वह 'कामायनी' को समझनेमें कई स्थलोंपर भूल कर सफ़ता है) जिनकी निवेचना मैं 'रस विमर्श' के अवसरपर करूँगा । (काव्यके अध्ययनमें थोड़ी भी अनवधानता अध्येताको उचित मार्गसे हटा ले जाती है । आरम्भकी अनवधानता (या 'असहृदयता') तो प्रस्थान भेद ही उपस्थित करेगी, फिर तो गन्तव्य भी भिन्न होकर ही रहेगा)

×

×

×

उपलब्धि

'चिन्ता' सर्गके अध्ययनकी उपलब्धि के रूपमें हमारे हाथ यह लगा कि (१) मनुको देवोंके 'स्वयं देव' होनेने मिथ्या अहम्का बोध हो गया, और उन्हें प्रकृति शक्तिकी दुर्ज्ञेयताकी अपरोक्ष अनुभूति मिली, (२) देवासुर सृष्टिकी द्वैतमूलक (भोग वादी) धाम भावनाको उन्होंने प्रलयका कारण माना, (३) और इस सर्गने पाठकोंको मनुके साथ 'सहृदय' होनेकी सफल भूमिना निर्मित की ।

'टिप्पणी' के रूपमें अब अन्तिम निवेदन यह है कि मनुके द्वारा जिन उपर्युक्त दो मान्यताओंकी स्थापना इस सगम की गई है, वह वस्तुतः प्रलय घटनाकी 'प्रसाद' द्वारा की गई समीक्षा है । 'आमुक्त' की चर्चाके अवसरपर प्रसादजीना यह वाक्य उद्धृत किया गया है कि 'आज हम सत्यका अर्थ घटना कर लेते हैं । तब भी उसके तिथि क्रमसे सन्तुष्ट न होकर, मनोवैज्ञानिक अन्वेषणके द्वारा इतिहासकी घटनाके भीतर कुछ देखना चाहते हैं । उसके मूलम क्या रहस्य है ? आत्माकी अनुभूति ? हाँ, उसी

भावके रूप-ग्रहणकी चेष्टा सत्य या घटना बनकर प्रत्यक्ष होती है।" जल प्लावनकी घटना कब हुई, इससे कविता कोई प्रयोजना नहीं है। 'मनोवैज्ञानिक अन्वेषणके द्वारा' उसकी कल्पनाने 'इतिहासकी (उप) घटनाके भीतर' अवस्थित उस 'भाव' या 'आत्माकी अनुभूति' को देखना चाहा है जिसने 'रूप-ग्रहणकी चेष्टा' ही वह 'घटना (अर्थात् जल प्लावन) बनकर प्रत्यक्ष' हुई।

यदि यह मेरी टिप्पणी ठीक है, तो मुझे यहाँपर यह भी कह देना आवश्यक लग रहा है कि प्रसादजीकी गान्यता यह है कि 'धितुष द्वैतमूलक (भोगवादी) काम' तथा उसके मूल कारण स्वरूप अद्वैत, 'परमसत्ता' के अहम् इदम् समन्वित रूपकी अवोधता (या विश्वासहीनता) का, विनाशके अतिरिक्त और कुछ परिणाम नहीं हो सकता है। सृष्टिकी जीवन शक्ति इसके विपरीत तत्त्वोंको पानेकी चेष्टा करती है। जल प्लावन उसी चेष्टाका मूर्त रूप है। यदि उसे देवीकी द्वैतमूलक अन्ध काम-भावना और अद्वैत परमसत्ताके प्रति विश्वासहीनता ही अभीष्ट होती तो उस सृष्टिका नष्ट करनेकी आवश्यकता उसे न पड़ो होती। ✓

हमें इस प्रश्नको उठानेकी न आवश्यकता है और न अधिकार, कि प्रलयकी घटनाकी यह प्रसादीय समीक्षा ठीक है या गलत; क्योंकि इसका उत्तर गणितके प्रश्नके उत्तरके समान एक ही नहीं हो सकता। कोई इसे आकस्मिक घटना ही मान सकता है; और उसे भी हम गलत नहीं कह सकते। प्रसादकी बातको भी हम गलत नहीं कह सकते। क्योंकि श्रुति पुराण वर्णित देव-जीवन वास्तवमें उन दृष्टियोंसे दूषित था जिनकी ओर प्रसादजीने संकेत किया है। अतएव उनकी कल्पनाका भी आधार था। सृष्टि विकासकी जो विवेचना पुराणोंमें मिलती है, प्रसादजीने उसे भी स्वीकार किया है, डार्विनके विकासवाद या ऐसे ही अन्य विकास मतोंको उन्होंने आधार नहीं बनाया है। हमें इस बातसे मतलब नहीं है कि विकास विषयक कौन-सा मत ठीक है। हमें केवल यह देखना है कविने जिस आधारकी जुना है, उसके द्वारा उसने क्या उपलब्ध किया है। उस उपलब्धिनी ओर ऊपर संकेत किया जा चुका है। आगे चलकर हमें इसकी जरूरत पड़ेगी, अतः इसे स्मृतिमें बराबर बनाये रखना चाहिये।

×

×

×

✓ 'आशा' सर्ग

यह सर्ग एक भिन्न संसार लेकर प्रस्तुत हुआ है। प्रलय निशा बीत गई; और इसके पूर्व प्रवृत्तिका रूप जितना ही निकराल था, वह अब उतना ही शोभन हो उठा। चारों ओर सौन्दर्यकी व्याप्ति हो चली; वातावरण और परिवेश सहसा रमणीय तथा उत्साहवर्धन हो गये। ✓

वह विवर्ण मुख ग्रस्त प्रकृति का
 आज लगा हँसने फिर से
 घर्षा चीती हुआ सृष्टि में
 शरद विकास नये सिर से।
 नव कोमल आलोक बिखरता
 हिम संसृति पर भर अनुराग
 सित सरोज पर झीझा करता
 जैसे मधुमय पिंग पराग।"

काष्ठागत विमीषिका और चरम रम्यताकी सधि रहस्य-भावनाकी जननी होती है। जिसकी औरोंके सामने अपनी सम्पूर्ण शून्यता, विषाद, लेकर पतझड़ रगड़ा हो, यह सहसा वसन्तके सम्पूर्ण उत्साह, कलरव, कान्तिसे दीपित मुरभि-संभारको देखकर हैरान नहीं तो और क्या होगा! उसके अन्तरमें रहस्यकी तीव्र, घनी, अनुभूति जगकर ही रहेगी। मनुका चित्त इसी अनुभूतिकी जिज्ञासासे बोल उठा :—

"कौन? हुआ यह प्रश्न अचानक
 और पुनः पुनः का था राज।"

और उसका यह पृष्ठना प्राकृतिक था कि :—

"विश्व देव सविता या पूषा
 सोम मरुत चंचल पवमान
 वरुण आदि सब धूम रहे हैं
 किसके शासनमें अम्भान ?
 किसका था भू-भंग प्रलय सा
 जिसमें ये सब विकल रहे
 अरे, प्रकृति के शक्ति-चिह्न ये
 फिर भी कितने निरर्थक रहे।
 देव न थे हम और न ये हैं
 सब परिवर्तन के पुतले
 हैं कि गर्व-रथ में तुरंग-सा
 जितना जो धाढ़े झुत ले।"

इन पक्तियोंपर ध्यान देनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि (सुन्दरताके इस संभारको प्रलय विनाशके उपरान्त इस परिवर्तित रमणीय दृश्यको, देखकर मनुके मनमें यह स्थिति हो गया कि सविता, पूषा, मरुत, वरुण आदि प्राकृतिक शक्ति-चिह्न अत्यन्त निरर्थक हैं और किसी नियामकके शासनमें कार्यरत रहते हैं। ये वास्तवमें 'देव' नहीं हैं। 'देव न थे हम' इसकी अनुभूति तो मनुको पहले ही हो चुकी थी, परन्तु प्रकृति की दुर्बलता उन्हें मान्य थी। उन्हें अब यह प्रतीत होने लगा कि प्रकृतिक शक्ति-चिह्न-रूप ये देव सरल नहीं, वरन् अत्यन्त निरर्थक हैं। कहनेका आशय यह है कि मनुने, चिन्ता सर्गमें, प्रकृति-

को सर्वोपरि सत्ता समझा था, पर अब उन्हें प्रकृतिसे परे किसी परोक्ष सत्ताका आभास होने लगा। प्रकृतिके शक्ति चिह्न, अर्थात् प्रकृति-शक्तिके विविध देव-रूप, मनुको निर्बल लगे। अतः अब प्रकृतिवाद और बहुदेव भावनाके स्थानपर 'एकेश्वर' या 'एकदेव'की भावना मनुके भीतर उभर आई। मनुको प्रकृतीतर सत्ताका आभास होने लगा। यताया जा चुका है कि सुगम जीवन-दर्शन प्रकृतिकी सीमा लाँघ नहीं सता था। पहली बार मनुने इस सीमासे अतीत अन्य सत्ताका सकेत ग्रहण किया।

कहा जा चुका है कि अपने 'रहस्यवाद' नामक निबन्धमें प्रसादजीने माना है कि आदिम बहुदेवोपासनाके उपरान्त 'एकेश्वरवाद' और 'आत्मवाद'की दार्शनिक मान्यताएँ स्थापित हो चलीं। इस स्थलपर मनुमें, परिस्थितियोंके कारण 'एकेश्वरवाद'का भाव उठा (आत्मवादकी उपलब्धि अभी दूरकी चीज थी)।

"महा नील इस परम ध्योम में

अन्तरिक्ष में ज्योतिर्मान

ग्रह गक्षत्र और विद्युत्कण

किसका करते से संधान

×

×

×

हे अनन्त रमणीय कौन तुम

यह मैं कैसे कह सकता

कैसे हो ? क्या हो ? इसका तो

भार विचार न सह सकता।

×

×

×

"हे विराट, हे विश्व देव, तुम

कुछ हो ऐसा होता मान"

मंद बंभीर भीर स्वर सयुत

वही कर रहा सागर गान।

अन्तर्की दो पक्षियोंकी ध्वनि यह है कि प्रलय समुद्रसे, जिसने पहले तो सब कुछ नष्ट कर दिया था और बादमें जो स्वयं समुचित होकर पृथ्वीके सौन्दर्य विकासके लिए पुन अवसर प्रदान करने लगा था, यह सकेत मिल रहा था कि जिस परमशक्तिका 'भू-भग' प्रलयके रूपमें दिखायी पड़ा था, वह रमणीय भी है। विनाश और सृजन दोनों उसके सकेतसे ही होते हैं। उसीके सकेतपर समुद्रमें मर्यादाहीनता उत्पन्न होकर स्वका नाश कर गयी, और उसीकी इच्छासे वह प्रलय समुद्र अग समुचित होने लगा। अब तब मनुके सम्मुख उस शक्तिकी अमिथ्यक्ति मौन, नाश, विध्वंस और 'जन्मेरा'म ही हुई थी; परन्तु अब मनुको उस शक्तिके उत्साह, सृजन, जीवन एवं कान्तिसे परिपूर्ण रूपका प्रत्यक्ष अनुभव होने लगा। मनुके चतुर्दिक :—

"जीवन जीवन की पुकार है

खेल रहा है शीतल दाह।"

इस परिस्थितिमें मनु भी कह उठे :—

“यह संकेत कर रही सत्ता
 किसकी सरल विकासमयी
 जीवन की खाटसा आज क्यों
 इतनी प्रखर विलास मयी ?”

×

×

×

“तो फिर क्या मैं जिऊँ और भी—
 जीकर क्या करना होगा”

और फिर वे,

“उस एकान्त नियति शासन में
 चले विषय धीरे धीरे
 एक शान्त स्पन्दन लहरों का
 होता ज्यों सागर तीरे ।”

इस प्रकार मनु ‘प्रखर विलासमयी’ ‘जीवनही लालसा’ के उद्वेलनके कारण जीवनमें प्रवृत्त तो हुए, परन्तु उन्हें न तो गन्तव्यका बोध था और न उनके सामने कोई निर्दिष्ट मार्ग था। अतएव यन्त्रबत्, सागरके किनारेपर होनेवाले लहरोंके स्पन्दनकी-सी शान्त, गतिसे उनका जीवन अग्रसर हुआ। उस जीवनमें निजी स्वतन्त्र त्रियाशीलताका अभाव था। मानो किसी अज्ञात शक्तिके सङ्केत और प्रेरणासे वे निष्प्रियता के साथ चलने लगे। ✓

प्रकृतिका छवि समार बदता रहा। उल्लास, दीप्ति और आनन्दसे संपूरित प्रकृति सम्पदाका धन क्षण नवोन्मेष होने लगा, प्रकृति-सुन्दरी निराकृता हो उठी, —

एक यवनिका हटी पवन से
 प्रेरित माया पट जैसी,
 और आवरण मुक्त प्रकृति थी
 हरी भरी फिर भी वैसी।
 स्वर्ण शालियों की कलमें थीं
 दूर-दूर तक फैल रहीं
 शरद इंदिराके मन्दिरकी
 “मनो, चेत्ते, पैर रहे” ।

×

×

×

अचल हिमालय का शोभनतम
 उठा कलित शुचि सागु शरीर
 निद्रा में मुख स्वप्न देखता
 जैसे पुलकित हुआ अधीर।
 उमड़ रही उससे चरणों में
 नीरवता की विमल विभूति

शीतल क्षरनों की धाराएँ
वितरतीं जीवन अनुभूति** (आदि) ।

×

×

×

यज्ञ-प्रेरणा

मनु सुरासुर मतों (विज्ञानवाद और प्राणवाद)को निष्फल, आशिव ठहरा चुके थे । अतएव जीवनके किसी अन्य निर्दिष्ट लक्ष्यके अभावमें उनके लिए जीवन-यात्राका केवल एक मार्ग था । जिस देव-संस्कृतिमें वे पले थे उसके अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार-की संस्कृति उनके लिए अज्ञात थी; और इधर नियतिने संसार-चक्रका नूतन संचालन प्रारम्भ कर दिया था जिसके आगे विवश होकर चलनेके लिए वे बाध्य थे । अतएव उन्होंने स्वभावतः देव-संस्कृतिके सर्वाधिक उदात्त मार्गका ही अवलम्ब लेना कल्याणकर समझा । इस समय देवोंकी उद्दाम वासनाके मनुमें उभरनेका अवसर था ही नहीं । अस्तु,

उन्होंने केवल 'तप'-कार्यमें, यजन-कार्यमें, अपनेको प्रवृत्त किया; और यही वे कर भी सकते थे । संयोगसे देव-यज्ञकी अग्नि उनके पास ही जल रही थी; इस समय वह 'शक्ति और जागरण चिह्न-सी' धधकने लगी थी । मनुको मानो एक जीवन-मार्ग मिल गया :—

"पहला संचित अग्नि जल रहा
पास मलिन धुति रवि-कर से
शक्ति और जागरण चिह्न-सा
झगा धधकने भव फिर से
जलने लगा निरन्तर उबका
अग्निहोत्र सागर के तीर
मनु ने तप में जीवन अपना
किया ससर्पण होकर धीरे ।
सजग हुई फिर से सुर-संस्कृति
देव-यजन की घर माया
उनपर लगी ढालने अपनी
कर्ममयी शीतल छाया ।"

×

×

×

अर्ध अन्तिम उद्धरण 'कामायनी' काव्यके सम्पक बोधके लिए अत्यधिक महत्त्वपूर्ण है । मैं कई स्थलोंपर इसमें महत्त्वकी ओर संकेत करूँगा । पाठकोंसे निवेदन है कि ये इसे निरन्तर (प्रस्तुत ग्रन्थ के अनुशीलनके अग्रसरपर) स्मरण रखें । संक्षेपमें इस उद्धरणका अभिप्राय यही है कि मनुके भीतरसे (उनके अचेतन मनसे) देव-संस्कृति, जो

परिस्थितियोंके कारण वासना (संस्कार)के रूपमें कुछ कालके लिए तिरोहित हो गई थी, अब उभरने लगी थी और उसके सहज उमारके कारण मनु 'कर्म'में प्रवृत्त हो उठे ।

अब समझिये, 'कर्म'का यहाँ क्या अर्थ है, और 'जन्ममयी शीतल छाया'का क्या आशय है ? कवि यह बताना चाहता है कि देव-सृष्टिमें 'सकाम कर्म'की प्रमुखता थी । यज्ञादि 'कर्म' किसी-न-किसी फलकी प्राप्तिके लिए किये जाते थे । इस प्रकार व्यापक अर्थमें 'कर्म'की अर्थ-परिधिमें वे सारे तन्त्र आ जाते हैं जिन्हें अभीष्टित वस्तुकी प्राप्ति निमित्त मनुष्यकी बुद्धि उत्पन्न करती रहती है । बताया जा चुका है कि मुर-जाति का जीवन-दर्शन बुद्धिवादी (या अहवादी) था; अतएव उसमें व्यक्ति भावनाका प्रधान हो उठना स्वाभाविक था । मुरका, व्यक्तिगत मुरका संग्रह उसका लक्ष्य रहा; उसके लिए नानाविध तन्त्रोंकी सृष्टि की गई । 'ब्राह्मण'-कालमें जिस यज्ञ प्रधान कर्म काण्डका पता, वैदिक साहित्यसे, प्राप्त होता है, वह मुर-संस्कृतिका एक प्रकारसे पुनरुत्थान ही था । आरम्भमें देवताओंको प्रसन्न करनेके लिए यज्ञ किये जाते थे, देवताके प्रसन्न हो जानेपर वांछित फल पाया जाता था; पर आगे चलकर यह दृष्टा हो गई कि यज्ञ (या 'कर्म') ही प्रधान हो उठा । यह माना जाने लगा कि यदि 'यज्ञ' सम्यक् रीतिसे सम्पन्न हो गया, तो देवताही प्रसन्नता और वांछित फल अनिवार्य रूपसे उपलब्ध होंगे । यज्ञ-देवकी प्रतिष्ठा हो चली । विभिन्न प्रकारके फलोंके लिए विभिन्न प्रकारके यज्ञ विधान निश्चित किये गये । वांछित फल प्रदान करनेके कारण वे 'कर्म' मुर जातिके लिए 'शीतल छाया'के समान ही मुरप्रद थे । जिस प्रकार 'शीतल छाया'में यत्ने व्यक्ति अलसित होकर रुक जाते हैं, उसी प्रकार मुर-संस्कृति इसी 'कर्म'की छायामें रुक गई, उसीको परम श्रेय मानकर ।

फिर भी, 'तप'का जीवन देव-संस्कृतिका उदात्त अंश था । 'शतपथ ब्राह्मण'में कहा गया है कि "अपने तपाचरणके कारण ही देव प्रजापतिको प्रिय थे । एक बार प्रजापतिने देव असुर दोनों पुत्रोंमें झगडा हुआ । असुर अत्यधिक अभिमानी थे । उनका कहना था कि हमें औरोंकी क्या परवाह है । इसलिए वे अपने मुँहमें ही आहुतियाँ डालने लगे । अपने इस अभिमान और घोर स्वाधरताके कारण वे परास्त हो गये । देवता लोग अपने मुँहमें आहुतियाँ न डालकर एक-दूसरेके मुँहमें डालने लगे । प्रजापति उनकी इस परार्थ भावनासे प्रसन्न हो गये, और उनका यज्ञ पूर्ण हुआ, वे विजयी हुए । इसलिए अभिमान नहीं करना चाहिये, यही पराजयका मूल कारण है ।"

इससे यह पता चलता है कि आरम्भमें तप निरत, यज्ञ-कर्म प्रवृत्त, देवताओंमें परार्थ भावना थी । यह उनके 'तप'मय जीवनका अविच्छिन्न अंग था । इसीके कारण असुरोंकी अपेक्षा उनकी प्रतिष्ठा अधिक थी । केवल कालान्तरमें उनपर भोगातिरेक छा गया और मुर जाति प्रतिष्ठा खो बैठी । मनुमें, तप निरत होनेपर, इसी परार्थ-भावनाकी उत्पत्ति होती है । दुःखसे अभिमूढ होनेपर अब वे सहानुभूतिका महत्त्व समझने लगे थे । यज्ञका अवशिष्ट अन्न वे कहीं दूर रख आते रहे, इसलिए कि यदि कोई प्राणी बचा हो तो उससे उसकी भूत भी शान्त होगी :—

तप में निरत हुए मनु नियमित
कर्म लगे अपना करने
विश्व रंग में कर्म जाल के
सूत्र लगे घन हो घिरने ।

×

×

×

और सोचकर अपने मन में
जैसे हम हैं बचे हुए
क्या आश्चर्य और कोई हो
जीवन लीला रचे हुए ।
अग्निहोत्र अवशिष्ट अन्न कुछ
कहीं दूर रख आते थे
होगा इससे वृक्ष अपरिचित
समझ सहज सुख पाते थे ।
दुःख का गहन पाठ पढ़कर अब
सहानुभूति समझते थे
नीरवता की गहराई में
मग्न अकेले रहते थे ।

मनु यज्ञ-अग्निके पास बैठे-बैठे बराबर चिन्तन किया करते थे । यद्यपि वे
अप-निरत थे; फिर भी उनका हृदय अग्निष्टकी आशकासे या इस भयसे कि न जाने
क्या होनेवाला है, निरन्तर धडका करता था । और, इस प्रकार उनका अस्थिर-जीवन
प्रतिक्षण वेदनाभिभूत होता रहा । उनके सामने नित्य नवीन प्रश्न खड़ा होता, मविष्य
'अन्धकारपी माया'से आच्छादित रहा । मनु कुछ समझ नहीं पा रहे थे । उनके
प्रत्येक प्रश्नका उत्तर अर्द्ध-प्रसूटित ही होता । दूसरी ओर प्रवृत्ति थी, जो पूर्ण
'सकर्मक' थी । उसकी प्रेरणासे :—

“निज अस्तित्व बना रखने में
जीवन आज हुआ था व्यस्त ।”

×

×

×

वासना

जीवन-मार्गमें चाहे कोई तपके सहारे प्रवृत्त हो या 'भक्ति'के, वासनाका
उत्पन्न जागृत होना प्राकृतिक है । वासना प्रवृत्तिका प्रथम और चिरन्तन स्पन्दन ही
तो है । वह जीवनसे अविच्छेद्य होती है । वासना विरहित जीवन शून्य है, मृत है, जड़
है या बेगल चेतन है । मनुके उस तप-कान्त जीवनमें इसकी स्फुरणा भी उपयुक्त
अवसर पाकर उत्पन्न हो चली । जल प्लावन-जन्य विनाशका दृश्य बहुत पहले समाप्त

हो चुका था; और उसके स्थानपर छवि, सौरभ, गौरव, स्फूर्ति और उल्लाससे सन्मूर्ति यौवना-प्रकृति पूर्ण निरालपर थी। इसलिए मनुमें 'चिन्ता'के स्थानपर 'आशा'का संचार हो चुका था।

आशा, वासनाया उल्लास होती है और उसका विभाव भी। वासनाके उत्पन्न होते ही हम उसकी वृत्तिकी आशा करते हैं, यही वासनाका उल्लास है; और वासनाके वृत्त होनेकी आशा जन हमें होती है तब हमारी दबी हुई वासना भी भमर उड़ती है। अतएव आशा और वासनामें अन्योन्याश्रय सम्बन्ध होता है। वासना जीवनसे अभिन्न और आशा वासनासे अभिन्न होती है। इसीलिए कहा जाता है कि जरतक 'सौंसा सयसव आशा', या 'आशा ही जीवन है'। मनुके मनमें 'आशा', जीवनमें कुछ अच्छा होनेकी आशा के उत्पन्न होनेपर वासना भी उभर उठी; और यह नितान्त प्राकृतिक एवं यथार्थ था :—

नव हो जमी अनादि वासना

मधुर प्राकृतिक भूख समान

पिर परिचित सा चाह रहा था

द्वन्द्व, सुखद करके अनुमान

×

×

×

तप से संयम का संक्षिप्त बल

नृपित और व्याकुल था आज

अट्टहास कर उठा रिक्त का

बाह अधीरतम सूना राज।

×

×

×

मनु का मन था विकल हो उठा

संवेदन से साकर घोट।

सवेदन, जीवन जगती को

जो कटुता से देता घोट।”

मुपमाके भव्य समारोहमें तप-सयमी मनुजी अपने हृदयकी रिक्तताका बोध हो चला। एकाकी जीवन रिक्त नहीं तो और क्या होता है? उनकी वासना, प्राकृतिक भूख, अपनी सतृप्ति चाह रही थी। इसके लिए 'द्वन्द्व' (दो का होना आवश्यक है। इसलिए आज मनुकी वासना 'द्वन्द्व'को सुखद मानकर उसे चाह रही थी। वह चाहती थी कि उसे कोई ऐसा साथी मिले जो जीवनकी उस शून्यताको दूर कर दे।

उपर्युक्त अन्तिम चार पक्तियोंमें कविने एक महत्त्वपूर्ण मनोवैज्ञानिक तथ्य प्रस्तुत किया है। 'सवेदन'का अर्थ है इन्द्रिय-बोध शक्ति। बाह्य वस्तुके सपर्कमें आनेपर हमारी इन्द्रियोंकी जो प्रतिक्रिया होती है, उसीको सवेदन (Sensation) कहते हैं। इसका प्रभाव हमारे मन, हृदयपर पड़ता है, जिसके कारण हम उस वस्तुके प्रति राग या विरागसे अभिभूत होते हैं। यदि उस वस्तुको पाना या छोड़ना अपने वशका होता

है तब तो हमें सुख मिलता है, परन्तु यदि वह अपने वशका कार्य न हो तब जीवन दुःखसे भर उठता है।

शिशुओंमें यह संवेदन शक्ति केवल सहज, प्रकृति-जन्य, होती है। किन्तु बड़े होनेके साथ ही मनुष्यमें इस सहज संवेदन-शक्तिमें चिन्तनका भी अनिवार्य योग हो जाता है। जो व्यक्ति जितना अधिक चिन्तनशील होता है उसकी संवेदनमें चिन्तनका उतना ही अधिक योग होगा और वह उसी मात्रामें अधिक सूक्ष्म एवं जटिल होगी। स्थूल या सहज संवेदन शक्तिसे ही परिचालित होनेके कारण शिशु अपने जीवनके अभावोंको समझ नहीं पाते हैं, परन्तु बड़े होनेपर वे उन्हें समझने लगते हैं और उन्हें दूर करनेका सघर्ष भी करते हैं। यही संवेदन और हृदयका सघर्ष है। इससे जीवन विकल हो उठता है। संवेदनशील हृदय कुछ चाहता है; पर जब वह उसे नहीं पाता तो विकल होकर उसे पानेका सघर्ष करता है। अपने अभावोंकी संवेदना जीवनमें सघर्ष, कटुता उत्पन्न करती है। + + + ('सघर्ष' शब्दमें मनुकी प्रजाने उनकी निन्दा करते हुए कहा था —

“हम संवेदनशील हो चले यही मिला सुख

कष्ट समझने लगे यना घर निज कुशिम दुख।”

इसलिए मनु सोचते हैं कि यदि ससार इस प्रकारका होता कि व्यक्तियों सारी कामनाएँ तृप्त होती रहती, तो फिर सुख ही सुख होता। तब तो,

“संवेदन का और हृदय का

यह सघर्ष न हो पाता

फिर अभाव और असफलताओं की

शाया कौन कहाँ बकता ?”

यहाँपर “संवेदनका प्रयोग अभावकी अनुभूतिके लिए हुआ है, क्योंकि प्रकरण मनुके संवेदनका है। इस समय मनुमें अभावकी ही अनुभूति उत्पन्न हुई थी, और वे इसीकी चोटसे घायल थे, उनका हृदय रिक्त था जिसकी पूर्तिके लिए वह तड़प उठा। हृदय अपनी रिक्तताके बोधसे आज ‘द्वन्द्व’ चाह रहा था। यही संवेदन और हृदयकी सृष्टिका सघर्ष था।

आचार्य ‘शुक्ल’जीने ‘हिन्दी साहित्यके इतिहास’में इस ‘संवेदन’ शब्दको लेकर बड़ी रोचक चर्चा उठाई है। उस विनोदात्मक चर्चाका, बुरा मिलाकर, यही निष्कर्ष निकला कि ‘संवेदन’ एक बोधवृत्ति है। “रहस्यवादकी परम्परामें चेतनासे असतोपकी रुढ़ि चली आ रही है।” ‘प्रसाद’, चूँकि, रहस्यवादी थे और रहस्यवादमें चेतनासे असतोप परम्परागत है, इसलिए उन्होंने ‘संवेदन’के प्रति इन पंक्तियोंमें असतोप व्यक्त किया है। शुक्लजीने अनुसार रहस्यवादकी (और रहस्यवादी होनेके नाते ‘प्रसाद’को) ‘संवेदन, चेतना, जागरण’ आदिका परिहार इष्ट है।

‘रहस्यवाद’की परिभाषा बनाकर, ‘प्रसाद’को उसीकी परिधिमें बस दूँसकर, उन्हें चेतना जागरण-संवेदनसे मरानेकी कामनावाला धोषित करना आश्चर्यजनक

है। रहस्यवादो ही क्या, साधारण व्यक्ति भी जीवनमें कभी-कभी सवेदनाओंसे घरा उठता है। शुक्लजीने उसी स्तरपर 'सर्ग' सर्गके उपर्युक्त उद्धरणसे प्रस्तुत करते हुए माना है कि "यह सवेदन शब्द अपने वास्तविक या अवास्तविक दु स्तर कष्टानुभवके अर्थमें आया है।" फिर आचार्यजीने लिखा है कि "असतोपसे उत्पन्न अवास्तविक कष्ट कल्पनाके दु स्तानुभवके अर्थमें ही इस शब्दको जगट रखना भी व्यर्थ प्रयास कहा जायगा।"

अपने इस कथन द्वारा शुक्लजीने यह तो मान लिया कि 'सवेदन' शब्दका एक अर्थ "असतोपसे उत्पन्न अवास्तविक कष्ट-कल्पनाका दु स्तानुभव" है। मैंने लगभग इसी अर्थमें इस शब्दको ऊपर समझाया है। परन्तु चूँकि शुक्लजी एक पूर्वाग्रह लेकर चल रहे थे, इसलिए उन्होंने उपर्युक्त कथनके अन्तमें यह बताया कि इसी अर्थमें इस शब्दको जगट रखना भी व्यर्थ प्रयास है। हम जानते हैं कि सन्दर्भम शब्दका अर्थ एकट कर रखा जाता ही है। यदि प्रसादने वैसा किया तो उनका क्या दोष ?

कुछ विद्वानोंका कहना है कि 'सर्गदन' आगम शब्दावलीमें 'आद्यनुभव' अर्थात् प्रथम अनुभवको कहते हैं, और यह 'आद्यनुभव' दु स्तानुभव है। अतएव 'सवेदन' शब्दका अर्थ, शैवागमके आलोकमें देखनेपर, 'दु स्तानुभव' है। इस विषयमें मेरा निवेदन है कि शैवागममें जिस 'आद्यनुभव'को 'सवेदन' और 'दु स्तानुभव' कहा गया है, उसके इस समय मनुमें उठनेका प्रसंग ही नहीं है। वह मनुका प्रथम अनुभव नहीं था। प्रसादके मनु तो पर्याप्त दय विलास कर चुके थे। अतएव मैं यह मानता हूँ कि सन्दर्भ 'सवेदन' शब्दका जो अर्थ ध्यनित कर रहा है और जिसे मैंने ऊपर स्पष्ट कर दिया है, उसे स्वीकार करनेमें कोई कठिनार्द नहीं प्रतीत होती है, विवादकी बात दूसरी है।

×

×

×

मनुकी वासनाको बाह्य प्रकृति निरन्तर उद्दीप्त करने लगी। बलिष्ठ शरीरकी प्रकृत वासनाके सहज उमारको स्वयं प्रकृति बढ़ाने लगी —

“धीर समीर परस स पुलकित
बिकल हो चला भ्रान्त शरीर
आशा की उलझी अलकों स
उठी लहर मधुगंध अधीर।”

अथात् तप-बलिष्ठ और वासनोद्बलित मनुका युवक शरीर हवाके मन्द स्रग्से शिथिल हो उठा। साथी पानेकी आशाम मनु अधीर हो उठे, ठीक उस प्रकार जैसे किसी युवतीकी गुँथी वेणीके खुल पड़नेसे उसकी माँटी मुगध पासचालोंको व्याकुल कर देती है। मनुकी अधीरता उद्दीप्ते मुनिने —

“कब तक और अकेले, वह दो
हे मेरे जीवन थोड़ो।

कैसे सुनाऊँ कथा ? कहो मत

अपनी निधि न व्यर्थ खोलो ।”

मनुषी इस मनःस्थितिका बोध कराके वास्तवमें ‘आशा’ सर्ग समाप्त हो जाता है। यद्यपि इसके उपरान्त भी कविने मनुके कुछ भावात्मक उद्गारोंको प्रस्तुत किया है, परन्तु उनका सम्बन्ध प्रकृतिवी सुन्दरताके निरीक्षणजन्य प्रभावोंसे है, ये भाव प्रवण सौन्दर्य-दर्शनकी अभिव्यक्तियाँ हैं। अतएव काव्य-वस्तुवी विवेचनाके इस प्रसंगमें हम उनपर विचार नहीं करेंगे। परन्तु अपनी योजनाके अनुसार, मैं इस सर्गके उपर्युक्त अध्ययनकी कई महत्वपूर्ण उपलब्धियोंकी चर्चा करूँगा।

प्रमुख उपलब्धियाँ

(१) सर्वाधिक महत्वपूर्ण उपलब्धि यह है कि मनुमें सुर-संस्कृति फिरसे उद्भव हुई :—

“सजग ‘हुई फिर से सुर-संस्कृति

देव यजनकी घर माया

उन पर लगी ढालने अपनी

कर्ममयी शीतल छाया ।”

इन पंक्तियोंके ‘पिर से’ वा तात्पर्य यही है कि देव-संस्कृतिके पुनरुत्थानका प्रारम्भिक रूप हमें मनुके तप निरत जीवनमें मिल जाता है, अर्थात् प्रलय के पूर्व जिस समय और परार्थ भावनायुक्त यज्ञानुष्ठानसे देव संस्कृतिका विकास हुआ था उसे ही मनुने स्वीकार किया। अतएव इसमें यह अन्तर्ध्वनि भी है कि जिस प्रकार अन्तमें देव जीवन भोगातिरेकके कारण विवृत्तियोंसे कुरूप और सृष्टि शक्तिके लिए गड़ित हो उठा, उन विवृत्तियोंके मनुके जीवनमें उभरनेकी सभी सम्भावनायें बनी हुई हैं। इस स्थलपर कविने यह स्पष्ट सूचित कर दिया है कि उपर्युक्त भूमिका पाकर मनु देव-जीवनकी उन सारी विवृत्तियोंमें, पँस सनते हैं क्या, पँसेंगे जिनके कारण उस आतिका विनाश हुआ। हमें इस संकेतकी निरन्तर याद रहना होगी, क्योंकि इसके कारण हम आगे चलकर ‘कामायनी’, काव्य और मनुकी समझनेमें कई आन्तियोंसे बच निकलेंगे।

(२) मनुकी प्रकृत वासनाका उद्बलन हो चला। ये अपनी रिक्तताको दूर करनेके लिए ज्वाबुल हो उठे। ये अपने शून्यको भरना चाहते थे।

(३) मनुके प्रति ‘चिन्ता’ सर्गमें हमारी जो सहानुभूति स्थापित हुई थी वह यहाँ-पर और दृढ़ हो गयी। उनके तप निरत-जीवन और अपरिचिततकके लिए उनके मन में उत्पन्न होनेवाली सद्भावना, सहानुभूति, परार्थ-भावना, आदिसे हमें उनकी उदात्त अन्तःप्रकृतिका बोध हो जाता है, और हम उनसे पहलेकी अपेक्षा यहाँ अधिक तादात्म्य स्थापित कर पाते हैं।

(४) अन्तिम उपलब्धि यह है कि मनुको ऐश्वर्यवादका बोध हो सका। परन्तु मनुके ऐश्वर्यवादी उद्गारोंको हम ‘रहस्यवादी’ उद्गार नहीं मानना

चाहिये। 'रहस्यवाद' जिस व्यापक, उदात्त, निष्काम भावनासे उत्पन्न होता है, मनुमें अभी उसका अभाव था। ✓

● 'श्रद्धा' सर्ग

प्रस्तावनाके रूपमें मैं यह बतला आया हूँ कि 'कामायनी' काव्यके 'कार्य'का इसी सर्गमें बीज बपन किया गया है। मैं यह भी कह आया हूँ कि (वैदिक आर्य-संस्कृतिमें मूल आनन्दवादी रूपका निदर्शन करना, और उससे आधारपर मानव-समाजकी नयी व्यवस्थाका संयोजन प्रदान करना इस काव्यका लक्ष्य है। साथमें यह भी कहा जा चुका है कि 'काम'को विश्व-चेतनासे रूपमें प्रस्तुत कर देना कविका अभिप्राय है, क्योंकि आर्यों की आनन्दवादी संस्कृति इसी व्यापक काम-चेतनासे निर्मित थी। इस सर्गमें हम इन सभी बातोंको याद रखते हुए अध्ययन करेंगे, और इनकी सत्यताकी जाँच करेंगे।

इस सर्गमें मनु और भद्राका साक्षात्कार होता है। इस अवसरपर कविने सर्वप्रथम भद्राकी अन्तर्प्रकृति और उससे बाह्य रूपका पूर्ण बोध करवाया है। और, बादमें भद्राके द्वारा मनुको प्रेरणा दिलानेकी योजना की गयी है। हम इन दोनोंपर अलग अलग विचार करेंगे। पहले भद्राके बाह्य रूपका सक्षिप्त परिचय लीजिये —

"मनुके सम्मुख जो युवती खड़ी थी, उसका सौन्दर्य मानो नेत्रोंके लिये इन्द्र जाल था, ऐसा प्रतीत होता था मानो कुसुमायित-रुता सामने है अथवा चाँदनीमें लिपटा सजल बादल। युवतीकी काया लम्बी और उन्मुक्त थी, वह उससे उदार हृदयकी बाह्य अनुकृति थी, मानो मधु पवनसे प्रकम्पित तथा सौरभसे युक्त 'मिथु साल' सामने शोभा प्रदान कर रहा था। युवतीक मनोहर शरीरको 'मधुगण गंधार देशक' नील रोमवाले मेथीके वर्म' ढँके हुए थे। उस 'नील-परिधान'में उसका 'मृदुल अधलुला अंग' ऐंझा लगा रहा था मानो 'मेघ-वन'में गुलाबी रंगका रिप्ली रूपी फूल खिल रहा हो।" और —

"आह, वह मुख, पश्चिम के व्याम—

बीच जब घिरते हों घनश्याम,

अरण्य-रात्रि-मण्डल उनको भद्र

दिखाई देता हो छविधाम।

×

×

×

और उस मुख पर वह मुस्मान

रक्त किनार पर ल विधाम

अरण्यकी एक किरण अम्लान

अधिक अलम्बायी हो अभिराम।"

भद्राकी इस मुस्मानरा अपूर्व वर्णन प्रसादजीने किया है जो काव्य-संस्कारों

लिए निरन्तर आनन्द प्रदान करनेकी सामर्थ्यसे पूर्ण है। उस 'मुस्कान'में यौवनकी शाश्वत सौन्दर्य-दीप्ति थी, वह मानो 'विश्वकी करुण कामना मूर्ति' थी। ऐसा प्रतीत होता था मानो उसमें आकर्षण-भरा स्पर्श निहित था अर्थात् उसे देखनेमें आकर्षण था; वह जड़में भी (अपनी इस आकर्षण-शक्तिके कारण) स्फूर्ति प्रदान करनेमें पूर्ण समर्थ थी :—

“नित्य यौवन छवि से ही दीप्त
विश्व की करुण कामना मूर्ति
स्पर्श के आकर्षण से पूर्ण
प्रकट करती ज्यों जड़ में स्फूर्ति।”

अन्तमें कविने उल्लेखा द्वारा उस अपूर्व मुस्कानका अत्यधिक आह्लादक विषय निमित्त करनेका प्रयत्न किया है, जिसका कलात्मक महत्त्व ही अधिक है। अतः उसकी चर्चा यहाँपर अनावश्यक है।

श्रद्धाकी अन्तर्प्रकृति

अब हम श्रद्धाकी अन्तर्प्रकृतिपर विचार करेंगे। ('कामायनी' काव्यके सम्यक् बोधके लिए यह प्रसंग अधिक महत्त्वपूर्ण है। इसलिए इस विवेचनापर विशेष अवधान देनेकी आवश्यकता है। इस पूर्व निवेदनके उपरान्त अब श्रद्धाका प्रलय पूर्व इतिवृत्त उसीके मुँहसे सुनिए :—

“मेरे मनमें ललित कलाका ज्ञान प्राप्त करनेका नया उत्साह भरा हुआ था; मैं यहाँपर गन्धर्वोंके देशमें रहकर उसे प्राप्त करना चाहती थी। मैं पिताकी प्यारी सतान हूँ, (इसलिए उन्होंने मेरी इस इच्छाका विरोध नहीं किया, और मैं गन्धर्वोंकी इस नगरीमें चली आई।) मैं प्रतिदिन मुक्त रूपसे अटन किया करती थी और सृष्टिके इस रमणीय सभारको आयत्त कर लेना चाहती थी।

“घूमने का मेरा अभ्यास—

बड़ा था मुक्त ध्योमन्तल नित्य
कुतूहल खोज रहा था व्यस्त
हृदय सत्ता का सुन्दर सत्य।”

(अर्थात् मैं मुक्त रूपसे घूमती रही और मेरा हृदय, जो सत्ताका सुन्दर सत्य है, सम्पूर्ण सृष्टिके रहस्यको कुतूहलसे लोलित होकर जान लेनेमें व्यस्त था।)

“दृष्टि अब जाती हिमगिरि ओर

प्रश्न करता मन अधिक अधीर
धरा की यह सिकुड़न भय भीत
आह कैसे है, क्या है पीर ?
मधुरिमा में अपनी ही मौन
एक सोया संदेश महान

सजग हो करता था संकेत

चेतना मचल उठी अनजान ।”

अर्थात् हिमालयको दूरसे देखकर मेरे मनमें यह प्रश्न उठता था कि पृथ्वी किस पीड़ासे, किस भयसे, इस रूपमें सिनुड उठी है। अपनी ही मौन मधुरिमा में ‘धरावी इम सिनुडन’ ने भीतर (मेरे लिए मानो) एक संदेश निहित था (एक रहस्य था), यह संदेश निरन्तर मुझे अपनी ओर रींच रहा था, और मेरी चेतना सहज ही (उत्पत्तक जानेसे लिए) मचल उठी । ✓

“बड़ा मन और चले ये पैर,

शैल माकाओं का गंगार

आँख की मूख मिठी यह देख

भाह यह कितना सुन्दर संसार ।”

और फिर एक दिन इस पहाड़के नीचे शुष्क समुद्र टकराने लगा। मैं तरसे अकेली, अतहाय, आज तक घूम ही रही हूँ। घूमते घूमते जग मैं इधर आई तो मुझे यलि-अन्न दिखायी पड़ा। मैंने समझ लिया कि यह किसी ‘भूत हित-रत’ व्यक्तिका दान है। शत होता था कि वह व्यक्ति भी इधर ही कहींपर होगा। इसी अनुमानके कारण मैं उसे ढूँढ़ने लगी और यहाँ वास्तवमें तुम मिल गये । ✓

×

×

×

भद्रा ने इस सक्षित वृत्त कथनसे हमें यह स्पष्ट हो जाता है कि वह (‘सत्ताका सुन्दर सत्य’) हृदयकी प्रवृत्त प्रेरणासे संचालित युवती थी। हिमवान् प्रदेशकी रम्य स्थलीमें उसके लिए प्रचुर आकर्षण था सौन्दर्य देखकर विमुग्ध हो जाना उसकी सहज प्रवृत्ति थी। कलामें उसकी प्रवृत्त रुचि थी, यही कारण था कि उसे सीपनेके लिए वह माँ-बापसे दूर चली आई थी। इन सब बातोंसे यह पता चल जाता है कि ‘भद्रा’ न केवल अतिशय छविका आधार थी, बरन् सौन्दर्य-संसारके प्रति उसके हृदयमें अपार अनुराग था। उसमें बल्लूह सौन्दर्य-बोध था । ✓

शीर्षन विमर्शमें मैं बता आया हूँ कि भद्रा उस वंश या समुदायकी थी, जिसमें ‘काम’की उपासना प्रचलित थी। उसका जाति-जीवन प्रेम, उल्लास, प्रमोदसे पूरित था। जीवन और कलामें अभेद था। जीवनका सत् सुन्दर और आनन्द(शिवम्)से पूर्ण था। भेदको कहीं स्थान नहीं था। भद्रा इस विशिष्ट सत्कृतिमें पली थी, और उसे सुन्दरम् की शिवम् अनुभूति सहज उपलब्ध थी । ✓

सत्कृति और सौन्दर्य-बोध (या सौन्दर्य-चेतना)में बड़ा घनिष्ठ सम्बन्ध होता है। ‘काव्य और कला’ में, इसीलिए, प्रसादजीने माना है, और वह सर्वथा ठीक भी है, कि “सत्कृति सौन्दर्य-बोधके विकसित होनेकी मौलिक चेष्टा है।” इसका तात्पर्य यह है कि सौन्दर्य-चेतना सत्कृतिसे द्वारा ही अपना विकास करती है और सत्कृति सौन्दर्य-चेतनाकी निर्मिति होती है। उसी निबन्धमें प्रसादजीने सत्कृतिके विषयमें त महत्वपूर्ण है, कि “भौगोलिक परिस्थितियों और कालकी दीर्घता

तथा उसके द्वारा होनेवाले सौन्दर्य सम्बन्धी विचारोंका सतत अभ्यास एक विशेष दमारी रुचि उत्पन्न करता है, और वही रुचि सौन्दर्य-अनुभूतिकी तुला बन जाती है, इसीसे हमारे सजातीय विचार बनते हैं और उन्हें स्निग्धता मिलती है। इसीके द्वारा हम अपने रहन सहन, अपनी अभिव्यक्तिका सामूहिक रूपमें प्रदर्शन कर सकते हैं। यह सङ्कृति विश्ववादकी विरोधिनी नहीं, क्योंकि इसका उपयोग तो मानव समाजमें, आरम्भिक प्राणित्व धर्म सीमित मनोभावोंको सदा प्रशस्त और विवासोन्मुख बनानेके लिए होता है। सङ्कृति मन्दिर, गिरजा और मसजिदविहीन प्रान्तोंमें अन्त प्रतिष्ठित होकर सौन्दर्य-बोधकी याह्य सत्ताओंका सृजन करती है। सङ्कृतिका सामूहिक चेतनासे, मानसिक शील और शिक्षाचारसे, मनोभावोंसे मौलिक सम्बन्ध है।”

श्रद्धामें किस कोटिकी सौन्दर्यानुभूति थी, इसका पता हमें मिल चुका है। प्रसादजीकी उपर्युक्त मान्यताके अनुसार, श्रद्धाकी सौन्दर्यानुभूतिसे इस बिन्दुतक विकसित होनेके मूलमें उसकी सङ्कृति रही होगी, और उस सङ्कृतिके मूलमें उसकी कोई ‘विशेष (जातिगत) दमकी रुचि’ रही होगी, जो “भौगोलिक परिस्थितियों और कालकी दीर्घता तथा उसके द्वारा होनेवाले सौन्दर्य-सम्बन्धी विचारों”के ‘सतत अभ्यास’से उत्पन्न रही होगी। अतः श्रद्धाके विषयमें हम जो कुछ कवि द्वारा बताया जा चुका है उसके आधारपर हम उसकी रुचिको (या प्रकृतिको), जिसपर उसकी सौन्दर्य चेतना और सङ्कृति आधारित थी, विस्तारमें तो नहीं समझ सकते हैं, परन्तु उसके मूल सूत्रका अनुमान हम अवश्य लगा सकते हैं। आगे उसे ही समझनेका प्रयत्न किया जा रहा है, हम यह जाननेका प्रयत्न करेंगे कि पूर्वोक्त श्रद्धाके जीवन-वृत्तके आधारपर उसकी सौन्दर्यानुभूतिका, रुचिका, उसके जीवनविषयक दृष्टिकोणका, मूल सूत्र क्या हो सकता है ? ✓

कहा जा चुका है कि जल-प्लावनके कारण श्रद्धा भी एकाकी, निष्पाथ स्थितिमें पड़ गयी थी, वह अपने बन्धु बान्धवोंसे सदाके लिए विच्छिन्न हो गयी थी। मनुके समान ही उसके भी पूर्व-जीवनका सहसा पटाक्षेप हो गया था। इसका उसे कुछ बम दुःख नहीं था, वरन् वह भी अत्यन्त पीडिता थी। परन्तु जिस विषय परिस्थितिने मनुको (जिनमें ऊर्जस्वित था धीर्य अपार) हिलाकर ‘भोद मुग्ध-जर्जर अवसाद’की मूर्ति बना दिया, उसीमें रहकर श्रद्धाके मुँह और ‘उस मुखपर वह मुस्मान’ दोनों उल्लास, स्फूर्ति तथा चेतनासे सम्पूरित थे। यही एक ऐसा रहस्य है, एक ऐसा तथ्य है, जो मनु और श्रद्धा दोनोंकी प्रकृतियों, रुचियों, सङ्कृतियों और जीवन दृष्टियोंके मौलिक अन्तरको स्पष्ट करनेमें समर्थ है। ✓

प्रश्न होगा कि वह रहस्य क्या है ? (वह रहस्य है जीवनकी प्रत्येक स्थितिसे तादात्म्य स्थापित करनेकी शक्ति। श्रद्धामें यही शक्ति थी। जल-प्लावनने उसे जिस दमनीय स्थितिमें डाल दिया था उसके कारण उसे पर्याप्त वेदना तो थी, परन्तु उस वेदनाने उसे जड़ता नहीं प्रदान की, वेदनाके कारण उसकी चेतनाकी गति अवरुद्ध नहीं हुई। कारण यह था कि श्रद्धाने उस विषय परिस्थितिसे तादात्म्य स्थापित कर

लिया, उसे स्वीकार कर लिया। इसका यह तात्पर्य नहीं है कि उमने स्थितिके हाथों अपनेको छोड़ दिया और वह यत्रतत् निष्प्रियताके सहारे अग्रसर हुई। ऐसा तो मनुने किया, जिसपर हम 'आशा' सर्गमें विचार कर आये हैं। इसके निरीत श्रद्धाने उस स्थितिको अनिवार्य वास्तविकता के रूपमें स्वीकार किया, उसीने माध्वमसे उमने उसकी समस्याओंका विलेपण किया तथा उनका निराकरण करते हुए वह जीवनके लक्ष्य (आनन्द)की उपलब्धि निमित्त दत्तचित्त थी। वह मन्त्रियताने साथ चेतनाके पथपर अग्रसर हुई। उसने 'चरेवेति' मार्ग (निरन्तर प्रयत्न करनेका मार्ग) स्वीकार किया। परिस्थितिका अपनेको दास मानना उससे तादात्म्य स्थापित करना नहीं कहलाता।

व्यक्ति अपने परिवेशसे प्रभावित होता अग्रसर है, किन्तु नये परिवेशमें वह एकदम नया नहीं हो जाता है। वह नये परिवेशमें पड़कर एक ओर अपनेको उससे अनुकूल बनाता है, तो दूसरी ओर अपनी जीवननिष्ठा, स्वतन्त्र भावना, जीवन-लक्ष्य एवं परम्परागत संस्कृति आदिके आधारपर वह उस परिवेशके प्रभावका चयन और त्याग करता रहता है। नवीन, परिस्थिति, परिवेशके ~~आ~~ उपस्थित होनेपर ऐसे व्यक्तिकी चेतना उसके भीतरसे ही अपना विकास करनेका प्रयत्न करती है, और ऐसा करनेमें उसकी आत्माके आलोक, उसका जातिके अतीत जातकी सामूहिक चेतना आदिसे उसे निरन्तर मार्ग दर्शन प्राप्त होता रहता है। जो व्यक्ति इन सबको छोड़कर केवल परिवेशका अविवेकपूर्ण ग्रहण करता है वह आत्म हनन और अगति या विनाशका अनजानमें आवाहन ही करता है। ✓

'द्रावती' उपन्यासमें 'अग्निमित्र'ने एक संगीत सभामें आनन्दवादी ब्रह्मचारीकी उपस्थितिका आशय समझाने हुए कहा है कि "मैं जानता हूँ कि आप प्रत्येक स्थितिसे तादात्म्य स्थापित कर लेते हैं।" प्रसादजीकी जीवन मान्यताओं का मूलमें यही सुनिश्चित आधार था। उनका साहित्यमें उनकी इस जीवन धारणाको व्यक्त करनेवाले सभी प्रमुख पात्र इसी सिद्धान्तकी स्वीकार करते हैं ('आनन्दवाद'की व्याख्यामें मैं पुनः इस तादात्म्य सिद्धान्तका स्पष्टीकरण करूँगा।) यहाँपर तो विस्तार भयसे मैं केवल यह स्थापित करना चाहता हूँ, और चाहता हूँ कि पाठक इसे ठीकसे हृदयगम कर लें कि जीवनकी प्रत्येक समस्या निपट स्थितिसे तादात्म्य (या समरसता) स्थापित करके उसके लक्ष्य स्वीकार करके, उसके भीतरसे अपने कल्याण चयन और पालन करते हुए चेतनाका चरम विकास उपलब्ध करना श्रद्धाकी प्रवृत्त रुचि थी। ✕

यही उसकी संस्कृति थी। संकेत रूपमें यह स्पष्ट कर देना भी अप्रासंगिक न होगा कि प्रसादजीकी कल्पना का अनुसार श्रद्धा भी देव-सृष्टिमें पचास समय पिता चुकी थी। इन्द्रने सारस्वत प्रदेशमें एकेश्वरवादी असुर 'वृत्र'को हराकर निराल 'आत्मवाद'की स्थापना की और जिसे देव जाति सम्यक् रूपसे आयत्त न करके भोग, एकाग्रिमा भोग, की भावना (या अपूर्ण अहताकी भावना)के अधिन पथपर चली, उसे (अथात्

आत्मवादको) श्रद्धा पूर्णतः आयत्त कर चुकी थी, और ऐसा उभने अपनी मूल प्रकृतिके कारण किया होगा। क्योंकि जैसा कि हमने देखा वह 'सत्ताका सुन्दर सत्य', हृदयसे, ही परिचालित थी, वह उस कोटिकी सौन्दर्य चेतनासे सम्पृक्त थी जो 'आत्म'-दर्शनके लिए अनिवार्य होती है। 'सौन्दर्य-चेतनाका उज्ज्वल वरदान' इसीलिए है कि वह व्यक्तिको चेतनाकी अरण्य उपलब्धि करानेमें समर्थ होता है, वह द्वैतमें अद्वैतकी चेतना सहज ही उत्पन्न कर देता है। और यही कारण है कि सौन्दर्यको पीट्सने 'सत्य' कहा था^१। यही कारण है कि सौन्दर्यको 'चित्' (चेतना)से अभिन्न कहा गया है, उसे 'चित्' माना गया है। और 'चित्' ही सत्य तथा शिव है। इस 'चित्'की रण्य अनुभूति मानव जीवनकी अशान्तिनी मूल है और इसकी अरण्य अनुभूति आनन्दकी भूमिका।

इस भूमिकात्मक पहुँचनेके लिए, व्यक्तिकी सौन्दर्य-चेतनाका पूर्ण विकसित होना आवश्यक है। जिस मात्रामें व्यक्तिकी सौन्दर्य चेतनाका विकास होगा, उसी मात्रामें उसे 'चित्'की निर्मलता, निर्विकारता और प्रफुल्लता प्राप्त होगी। जैसा हम आगे देखेंगे, 'कामायनी'में व्यक्त आनन्दवादमें उद्भ्रम प्रमोदकी स्वीकृति अनिवार्य है, क्योंकि आनन्दकी प्रकृति ही उद्भ्रमकी होती है। सौन्दर्य-चेतना इस उद्भ्रमकी धानी होती है। इसलिए प्रत्येक उपरान्त भी श्रद्धामें उद्भ्रमकी मात्रा पूरी थी। उद्भ्रम और विमोहमें परस्पर मिश्र होता है। उद्भ्रमके साथ आशा, जीवन ममता, कर्मठता आनिवाय सम्बन्ध होता है। श्रद्धामें ये सारे गुण प्रकृति में थे, क्योंकि, जैसा ऊपर कहा जा चुका है, वह उस सत्कृतिमें पली थी जिसमें कामोपासना प्रमुख थी, जिसमें प्रेम पलाका स्वतन्त्र विकास था।

यही कारण था कि सृष्टि-शक्ति उसके भीतरसे इन्द्र द्वारा जल प्रावन पूर्व प्रतिष्ठित की गई 'आत्मवादी' (आनन्दवादी) सत्कृतिकी पुनर्स्थापनाका प्रयत्न कर रही थी।

मनुमें यह विशेषता नहीं थी। इसीलिए 'विषमता'को सम्मुख पाकर उनमें उद्भ्रमता, विशेष मोह भर उठा। यहीपर हमें यह भी समझ लेना चाहिए, जैसा ऊपर कहा भी जा चुका है कि उपर्युक्त प्रकारका स्थिति-तादात्म्य (या सामरस्य) नहीं पा सकता है जो समग्र जीवनको, अरण्य जीवनको, सत्य स्वीकार करे। यदि कोई व्यक्ति जीवनको, गोचर विश्वको, सत्य नहीं वरन् मिथ्या मानेगा तो उसे जीवनमें सौन्दर्य नहीं मिलेगा, क्योंकि मिथ्या नहीं वरन् सत्य ही सौन्दर्य हो सकता है। फिर वो, जीवनके प्रति सौन्दर्यानुभूतिके अभावमें वह व्यक्ति जीवनसे अभेद (तादात्म्य) का सम्बन्ध बोध उपलब्ध ही नहीं कर सकता।

जीवनके रण्य रूपों ही, अर्थात् जीवनके कुछ रूपों ही, यदि कोई व्यक्ति सत्य मानकर प्रवृत्त होगा तो उसे भी इस सम्बन्ध बोधकी प्राप्ति नहीं होगी।

क्योंकि सत्य स्रष्टित होता ही नहीं; उसने स्रष्ट रूपसे ग्रहणसे जीवनके नानाविध सुख दुःख, मधु विष, द्वन्द्वोंमें निरन्तर अभिव्यक्त होनेवाले सत्यके पूर्ण स्वरूपके साथ तादात्म्य नहीं हो सकता। इसीलिए समग्र जीवनको सत्य मानना, जीवनकी अस्ति अनुभूतियों, भावों, रितियों तथा व्यापारों आदि चेतनाकी समस्त उपलब्धियोंके सत्य स्वीकार करना, तादात्म्य (या समरसता)ने इस सिद्धान्तकी प्रथम अनिवार्यता है, और (नूँकि, जैसा कहा जा चुका है, यह सिद्धान्त 'श्रद्धा'की स्रष्टृतिका मूल है, तथा श्रद्धा द्वारा 'कामायनी' काव्य-जगत्में प्रतिपादित स्रष्टृतिका भी यह मूल माना जायगा) 'कामायनी'में स्थापित स्रष्टृति-चेतनाकी भी यही प्रथम अनिवार्यता है।

यही कारण है कि (अपनी निरुपाय स्थितिका उद्धार करनेके तुरत उपरान्त श्रद्धाने सर्वप्रथम मनुका ध्यान जीवनकी ओर, उसकी लालसाकी ओर, रखा। और, यह बताया कि त्याग-तप अपने सौन्दर्यमें लुभाकर उन्हें वास्तविकतासे दूर रहा है।

“तपस्वी, क्यों इतने हो हान्त ?
 वेदना का यह कैसा वेग
 आह, तुम कितने अधिक हताश
 यताओ यह कैसा उद्वेग ।
 हृदय में क्या है नहीं अधीर,
 लालसा जीवनकी विशेष ?
 कर रहा वंचित कहीं न त्याग
 तुम्हें, मन में भर सुन्दर वेश ।”

(इसके बाद कुछ अन्य सम्बन्धित बातें बतलाकर श्रद्धा मनुके सम्मुख एक निष्कर्ष प्रस्तुत करती है जो, मेरे विचारसे, इस स्थलपर उद्धृत किये जाने योग्य है।) बीच-बीच में हम बादमें विचार करेंगे। अस्तु, श्रद्धाके उपयुक्त कथनने साथ ही उसका यह कथन (जो 'कामायनी' पुस्तकमें कई पंक्तियोंके बाद आया है) सुनिये.—

“तप नहीं केवल जीवन सत्य
 करण यह क्षणिक दीन अवसाद
 तरल आनाझासे है भरा
 सो रहा आशाका आह्लाद ।”

केवल 'तप' जीवन सत्य नहीं है, तुम्हारा यह कल्याणपूर्ण दीन अवसाद क्षणिक है। क्योंकि तरल, गतिपूर्ण, आकांक्षासे भरा हुआ 'आशाका आह्लाद' कुछ देरके लिए इस अवसादके नीचे दबा हुआ सो रहा है, उपयुक्त जबसर पाकर वह जाग्रत होकर रहेगा। यह जीवनका भोग पक्ष है, अनुरक्ति पक्ष है। वह सर्वदा दबा नहीं रह सकता है। स्वयं प्रकृति उसे उभार प्रदान करती है। परिवर्तन प्रकृतिका, सृष्टि शक्तिका, जीवन और मरणात्मा सिद्धान्त है। —

“प्रकृति के यौवन का गढ़दार
 करेंगे कभी न चासी फूल
 मिलेंगे वे जाकर अति शीघ्र
 आह उासुक है उनही धूल
 पुरातनता का यह निर्मोक
 सहन करती न प्रकृति बल-एक
 नित्य नूतनता का आनन्द
 किये है परिवर्तनमें टेक
 युगोंकी चढ़ानों पर सृष्टि
 झाल पद-चिह्न चली गंभीर
 देव-गंधर्व, असुरकी एक
 अनुसरण करते उसे अधीर।”

अर्थात् ‘परिवर्तन’ के इस अमिट सृष्टि-विधानकी सर्वोपरि सामर्थ्यकी बात बताकर मनुको यह संकेत करना चाहती है कि जीवनको एकांगीरूपसे ग्रहण करना स्वयं सृष्टिको मान्य नहीं है; वह अप्राकृतिक है। सृष्टि निरन्तर नवीन होती रहती है; एकांगिता का वह निरन्तर विरोध और नाश करती चलती है। इसलिये केवल निवृत्तिमूलक तपका जीवन ब्रह्म नहीं है। उसके साथ आकाशाओंसे स्पन्दित प्रवृत्तिमूलक जीवन पक्ष भी होगा चाहिए।

यहाँ पर, आगे बढ़नेके पूर्व यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि “तप नही केवल जीवन सत्य” का यह अर्थ मैं गलत मानता हूँ कि तप नहीं, केवल जीवन सत्य है। यदि यह अर्थ माना जाय तो इसका तात्पर्य यह होगा कि तप जीवनके बाहरकी वस्तु है। वह सत्य नहीं है चरन् तपस्वित जीवन सत्य है। फिर तो यह तात्पर्य हो गया कि केवल आकाशाओंसे भरा प्रवृत्तिमूलक जीवन सत्य है, वही स्पृहणीय है। परन्तु हमें यह याद रखना होगा कि तपसे पूर्णतः रहित होनेपर जीवन भोगवादी विवृतियोंमें वृत्त हो जाता है, और केवल तपका जीवन दम्भ और आत्महननसे दूषित। वान्तवमें तप और भोग, निवृत्ति और प्रवृत्ति दोनोंका समन्वय ही काव्य भाग्य है। प्रसाद साहित्य-में इसीकी स्थापना है। आगे इस काव्यके अध्ययनमें भी हमें यही जीवन-मत उपलब्ध होगा। इसीलिये मैंने उपर्युक्त अर्थ ग्रहण किया है।

तपस्वी मनुको यह समझा देनेके बाद कि तप ही नहीं, प्रवृत्त्यात्मक (भोगका) जीवन भी सत्य है अर्थात् उनके जीवनके समन्वित पक्षको स्वीकार करनेके कारण, उसके स्वरूप और उसकी महत्ताका बोध करा रही है—

“कर रही लीलामय आनन्द
 महाचिति सभग हुई-सी व्यक्त
 विश्वका उन्मीलन अभिराम
 इसीमें सत्य होते अनुरक्त।

काम मंगलसे मण्डित श्रेय
मर्ग इच्छाका है परिणाम
तिरस्त्र कर उसको तुम भूल
बनाते हो असफल भर धाम ।”

“महाचिति (परम चेतना), जो लीलामय और आनन्द स्वरूप है, आज मानो सत्तम सन्निय रूपमें स्वयं व्यक्त होकर विश्वका सुन्दर उन्मीलन कर रही है (अर्थात् उसी लीलामय आनन्दरूप परम सत्ताकी अभिव्यक्ति ही विश्वका नय-सृजन है)। उसकी इस विश्व-अभिव्यक्तिमें सभी अनुरक्त हैं, अर्थात् सब कुछ इस अभिव्यक्तिमें एक रस है।” वेदान्तकी ग्यापना है कि जब परमसत्ताम विश्व सृजनाकी इच्छा उत्पन्न होती है, तब वह एकसे बनेर होनेकी सहज कामना करती है, तब उसमें एक स्फुरणा, कर्तृत्व शक्ति, उद्भूत हो उठती है। उसके कारण सर्वप्रथम ‘काम’को उत्पत्ति होती है, और विश्व का घूमने लगता है। सम्पूर्ण चराचर विश्व उसी इच्छा, स्फुरणा, की उत्पत्ति है। इसी तथ्यको भट्टा मनुने सम्पूर्ण स्पष्ट करना चाहती है।

मनुनी एक प्रवृत्तीतर सत्ताका बोध तो पहले ही हो चुका था, जिसे ‘आशा’ सर्गमें बताया जा चुका है, किन्तु उ-ह यह अनुभूति नहा थी कि यह सत्ता विश्वसे अभिन्न एव आनन्द रूप है। भट्टा यही समझाना चाह रही है। वह यह बताना चाहती है कि विश्व आनन्दरूप महाचेतनाकी निजी अभिव्यक्ति है, और इसीलिए दोनोंमें अभेद, अद्वैत है। विश्वकी मूल प्रवृत्ति आनन्दकी है, क्योंकि वह आनन्दकी अभिव्यक्ति है। किसी-न किसी रूपमें प्राणीकी प्रवृत्ति इसी आनन्दरूपकी उपलब्धिके निमित्त प्रयत्नशील रहती है। विश्व स्वयं आनन्द है। वह महाचितिकी आनन्दलीन है। प्राणी जो कुछ करता या भोगता है वह सब इसी लीलाका अंश है। अतएव जीवनकी, उसकी प्रत्येक स्थितिको, इसी भावसे ग्रहण करना उपयुक्त होता है।

उपर्युक्त अंतिम ४ पक्तियोंमें तप और भोग दोनों पक्षोंसे समन्वित-जीवनके स्वरूपको समझाया गया है। भट्टा कहती है कि “लीलामय महाचितिकी आनन्दमयी अभिव्यक्ति होनेके कारण वह सर्ग (सृष्टि) ‘मंगलसे मण्डित श्रेय’ है (अर्थात् यह मागलिक एवं श्रेयस्कर है)। काम इसी सृष्टि इच्छाका फल है, अर्थात् जब महाचितिने ‘मंगलसे मण्डित श्रेय’ सृष्टिकी इच्छा की तो उसने सर्वप्रथम कामको ही उत्पन्न किया। इसका तात्पर्य यह हुआ कि उस ‘लीलामय महाचिति’ने कामने द्वारा ही अपनी आनन्दमयी अभिव्यक्ति ‘मागलिक एवं श्रेय’ सृष्टिक रूपमें करनी चाही। इसलिए ‘काम’की प्रेरणा करके तुम उस महाचिति की इच्छाका ही तिरस्कार करते हो, और ‘मंगलसे मण्डित श्रेय’ सृष्टिकी अभीष्ट रचनाको व्यर्थ बना रहे हो।”

इस उक्तिका यह अभिप्राय स्पष्ट है कि ‘काम’ स्वयं ‘मंगलसे मण्डित श्रेय’ है। वह लीलामय महाचिति ‘आनन्द’ की विद्वत् अभिव्यक्तिका मौलिक और प्रगतिशील साधन है। यहाँपर कविने मंगल और श्रेय दोनों शब्दोंका प्रयोग, मरे मतानुसार, श्रेय और श्रेयके अर्थोंमें किया है।

सत्यके प्रेय और श्रेय दो रूप माने गये हैं। प्रेय और श्रेय दोनोंमें सत्यकी अभिव्यक्ति होती है। स्त्री पुत्र, धन-सम्पत्ति तथा अहमूलक जीवनके सुखोपभोगके समस्त उपकरण प्रेय माने जाते हैं, और इनसे भिन्न (परमार्थ तत्त्वको) श्रेय कहा जाता है। विरक्तिमूलक साधनामें श्रेयको ही अभीष्ट और साध्य स्वीकार करके 'प्रेय'को नाशवान मानते हुए त्याग्य समझा जाता है। परन्तु श्रद्धाका कहना है, और वह वेदान्तकी आनन्दवादी भावना ही है, कि श्रेय और प्रेय दोनोंमें समन्वित रूपको ही स्वीकार कहना ठीक होता है, क्योंकि यह विश्व स्वयं प्रेय और श्रेयसे युक्त है। इन दोनोंमें विभेदक रेखा टीचकर एककी ग्रहण करना और दूसरेको छोड़ देना द्वैत भावना है, अद्वैत भावनामें यह भेद मिट जाता है। जब चराचर विश्व, विश्व जीवनकी समस्त उपलब्धियों, उसी एक परमचित्तकी अभिव्यक्ति है तो फिर किसलिए 'प्रेय'को श्रेय और श्रेयको ग्रहणीय माना जाय ? प्रेय और श्रेय दोनों उसी 'आनन्द' (परमशक्ति) की अभिव्यक्तियाँ हैं। हमें दोनोंको ग्रहण करना चाहिये। ॥

अतएव मनुको श्रद्धाका परामर्श है कि "चूँकि प्रेय श्रेयगती सृष्टिका मूल साधन काम है, और ऐसा इसलिए है कि परमसत्ताकी यह इच्छा है, तो केवल तप मार्ग (या श्रेय-मार्ग)को स्वीकार करके तथा प्रेय (या मागलिक काम) मार्गका तिरस्कार करके विद्वान्, परमसत्ताकी इच्छाको, तुम असफल बना रहे हो।" अथ यह उतानेकी आवश्यकता नहीं है कि श्रद्धाका पूरा आग्रह मनुमें उस मागलिक काम (प्रेय)की स्वीकृति उत्पन्न करनेकी है जो प्रकृतित श्रेय (तप सयम) से सपृक्त रहता है। सद्म का हृत्पाव इसी ओर है। कामके इस श्रेय समन्वित रूपमें अनुरक्त होना, श्रद्धाके अनुसार, विश्व-सफलताका मार्ग है। ✓

श्रेय मार्गके तपस्वी कामगो, इच्छा वासना (या यों कहिये कि प्रेय)को, दुःख का कारण मानते हैं। उनका कहना है कि इच्छासे (कामसे) दुःख पर ही मिलता है, इसलिए कामना त्याग, इच्छाका त्याग, करना ही श्रेय है। इन श्रेय तपस्वियोंको प्रसादजी 'दुःखातिरेकवादी', विवेकवादी और आयोकी मूल आनन्दवादी मान्यतासे भिन्न मतवालयी मानते थे (देखिये 'रहस्वनाद' नामक उनका निबन्ध)। इन ॥ प्रातिरेकवादियोंका प्रयत्न दुःखसे निवाण पानेका होता है, इसके लिये चाहे वे बौद्ध मत मार्गका अनुसरण कर या भागवत धर्मके अनुसार एक त्राताकी उपासना कर। प्रसादजीकी समीक्षा दृष्टिमें वे सभी विवेकवादी और दुःखवादी हैं, और मूल आनन्दवादिम दुःखसे शिक्षक नहीं होती है। अतएव श्रद्धा कहती है — K

"दुःख के दर स तुम अज्ञात

जटिलताओं का कर अनुमान

काम से शिक्षक रहे हो आज

भविष्यत् से धनकर अनजान ।"

दुःखके डरसे, अज्ञात जटिलताओंका अनुमान करने काम (प्रेय)से शिक्षकना (और केवल श्रेयकी साधनामें प्रवृत्त होना) ठीक नहीं है। कौन जाने भविष्य क्या है,

आज दुःख है तो उसके भीतरसे क्या निकलेगा, इसे कौन जाने । भद्रा कहती है कि दुःखने गर्भसे सुखका प्रभाव निकलता है । सुखका विकास दुःखके गर्भसे, दुःखकी भूमिकापर, होता है :—

“दुःखकी पिछली रजनी बीच
विकसता सुखका नवल प्रभाव
एक परदा यह झीना नील
छिपाये है जिसमें सुख गात
जिसे तुम समझे हो अभिशाप
जागतकी ज्वालाओंका भूल
ईशका वह रहस्य वरदान
कभी मत इमको जाओ भूल ।”

दुःख ‘ईशका रहस्य वरदान’ इसलिए है कि उसके बिना सुखकी प्राप्ति नहीं हो सकती है; सुखके विकासका सत्य यही दुःख है । उपर्युक्त पत्तियोंमें इस तथ्यको रानि और प्रभावके रूपसे समझाया गया है । आगेकी पत्तियोंमें, अत्र, भद्रा मनुको एक गम्भीर दार्शनिक सिद्धान्तके आधारपर यही बात समझा रही है । वैदिक दर्शनके अनुसार यह माना जाता है कि सृष्टि रचनाके पूर्व केवल एक सत् था, उसे एकसे अनेक होनेकी इच्छा उत्पन्न हुई, उसने तप किया (स तपोऽतप्यत) अर्थात् उसमें इच्छाके उद्बलनसे उष्णता उत्पन्न हुई । और, फिर उसने चराचर विश्वको रचा । अतएव विश्व-जीवनमें जो कुछ सुख आनन्द है वह इसीलिये है कि सृष्टि-रचनाके प्रारम्भमें उस एक ‘सत्’में इच्छाकी पीड़ा उत्पन्न हुई और वह अनेकमें विभक्त-सा हो उठा, उसकी समरसतामेंसे विषमता उत्पन्न हो उठी; और विषमताही उस पीड़ासे (विधोमसे) सृष्टिका विकास होने लगा । ✓

इसलिए भद्रा मनुसे कहती है कि—सारा विश्व पीड़ासे स्पन्दित है; यदि यह न होती तो विश्वमें स्पन्दन ही न होता, फिर सुख विकासकी बात कल्पनाके परे होती । नीचेकी पत्तियोंमें यही सात्पर्य व्यक्त किया गया है :—

“विषमताकी पीड़ासे व्यस्त
हो रहा स्पन्दित विश्व महान
यही दुःख सुख विकासका सत्य
यही भूमाका मधुमय दान ।”

सृजन द्वन्द्वात्मक होता है । द्वन्द्व सृष्टि विचारका मौलिक सिद्धान्त है । सृष्टि आनन्दसे निरूपकर आनन्दको पानेमें निरत है, यही उसका चरम लक्ष्य है । परन्तु इस लक्ष्यकी प्राप्ति द्वन्द्वात्मक विकासके माध्यमस ही सम्भव है, और महाचिंतिकों वही अभीष्ट है (‘दर्शन विमर्श’ देखिये) । आगे इसी मन्दर्ममें भद्रा कहती है :—

“निरय समरसताका अधिकार
दमदत्ता कारण जलधि समान

व्यथारो नीली लहरों बीच
त्रिस्तरने सुख मणिगण सुतिमान ।”

सातपय यह हैं कि “परम चेतनकी समरसता शक्ति [साक्ष्य दर्शनमें इसे गुणोंकी गम्यावस्था या अव्यक्त प्रकृति अथवा प्रधान माना गया है।], विश्व-सृजनकी इच्छा वेदनासे, कारण-समुद्रसे समान उमड़ने लगती है। समुद्रसे उदेलनेके कारण, जिस प्रकार उसकी नीली लहरोंमें मणियाँ यत्र तत्र बिखर पड़ती हैं, उसी प्रकार उस समरस शक्तिके पोटीद्वेलनके कारण होनेवाले त्रिस्त्र-जीवनके विभिन्न रूपोंमें सुख इधर उधर बिखर पड़ता है।” त्वनि यह है कि जिस प्रकार समुद्रसे मणियोंकी उपलब्धि तभी सम्भन होता है जत्र उसमें निपमता, दृढ़, या पीडाका उद्वेग हो, उसी प्रकार विश्वम (जो कि परमसत्ताकी अभिव्यक्ति है) सुखकी प्राप्ति तभी होती है जत्र वह परमसत्ता, जो समरसता शक्ति सम्पन्न है, सृष्टि-सर्जनकी इच्छा पीडासे व्यथित होकर स्पन्दित होती है। अतएव सृष्टिमें पाये जानेवाले सुखकी भूमिका दुःख ही ठहरता है, दुःख ही सुखका विकास करता है (‘दर्शन त्रिमश’ भी देखिए)।

(यहाँपर यह सचेत कर देना ठीक होगा कि श्रद्धा यह भी बताना चाहती है कि दुःख और उसके द्वारा विरसित होनेवाला सुख दोनोंके मूलमें, अर्थात् द्रव्यकी विपमताके मूलमें, शाश्वत अरुण्ड समरसताकी अवस्थिति रहती है। अतएव उसी समरसताकी अनुभूति उपलब्ध करके, और यह सोचकर कि दुःखके भीतरसे ही सुखका विकास होता है, मनुष्यको दुःखसे डरना नहीं चाहिये)।

इस प्रकार श्रद्धाने मनुष्यो दुःखकी महत्ता बतायी, और यह समझाया कि दुःखसे डरनेकी आवश्यकता नहीं है। ‘काम’से दुःख होता है या हो सकता है, परन्तु चूँकि दुःख ही सुख विकासका सत्व है इसलिए यदि सुखकी आकांक्षा है तो दुःखकी स्वीकृति आवश्यक है। दुःख सुख सृष्टि अकुरव दो पल्लव है, दोनों अनिवार्य रूपसे रह नद है।

दुःखको स्वीकार कर लेनेपर, विवेकवादियों या ऐसे ही अन्य लोगोकी कामय प्रति शिक्षक दूर हो जाती है। संक्षेपम यहाँतक श्रद्धाने जो कुछ कहा उसका सार यही ठहरता है कि श्रेयसे अभिन्न कामको स्वीकार करना सृष्टि प्रयोजनको सफल बनाना है। यही ‘काम’की व्यापक भावना है। वैदिक आनन्दवाद इही काम भावनाकी अपूर्व उपलब्धि है।

इस काम-भावनासे परिचालित जीवनक स्वरूप और उसके आनन्दको स्पष्ट करनेक उद्देश्यसे श्रद्धाने मनुष्ये कहा —

“एक तुम यह विस्तृत मूलण्ड
प्रकृति पैमवस मरा अमन्द
कर्मका भोग, भोगका कर्म
यही बढका चेतन आनन्द ।”

अन्तिम दो पक्षोंमें 'आनन्दवादी' कर्म-अनुष्ठानका महत्वपूर्ण सूत्र है। 'आनन्दवाद'की विवेचनाके अन्तरपर ('दर्शन-विमर्श'के प्रकरणमें) मैं इसकी विस्तृत व्याख्या करूँगा। अतएव यहाँ संक्षेपमें ही मैं इस सूत्रके आशयको प्रस्तुत कर रहा हूँ। श्रद्धा मनुको दताना चाहती है कि मनुष्यको चाहिये कि वह अपने पौरुषसे कर्म व उस कर्म (धर्म)का भोग करे और उस फल-भोगमेंसे पुनः (भावी) जीवन-विनाश के कर्मका अनुष्ठान करे। इसी प्रक्रियासे चेतन (मानवात्मा) जड़ (प्रकृति)का वास्तविक आनन्द पा सकता है। न तो मनुष्यको धर्मसे भागनेकी आवश्यकता है, और न फल भोगसे। परन्तु भोगमें ही रह जाना भी वास्तविक आनन्द मार्ग नहीं है। में (फल)मेंसे, अर्थात् उसकी समीक्षा करके और उसका आवश्यकतानुसार सबल लेक आगे कर्म चुनना और करना कत्यावश्यक है। इस प्रकार कर्म, फल, और पुनः कर्मकी अविरल, अटूट, शृङ्खलामें विनाशोन्मुख रहकर ही चेतन (जीव) जड़ प्रकृतिवत् आनन्द पायेगा।

यह कर्म सिद्धान्त भारतीय वेदान्तकी अपूर्व उपलब्धि और देन है। इससे और संकेत करके श्रद्धा मनुसे कहती है कि इस 'कर्म-भोग-कर्म'के मार्गपर भल तुम अगेले किस प्रकार चल सकते हो। तुम अगेले हो और तुम्हारे सामने प्रकृति वैभवसे परिपूर्ण विस्तृत भू-रज्जु हैं :—

“अगेले तुम कैसे असहाय
यजन कर सकते ? तुच्छ विचार ?
तपस्वी, आकर्षणसे हीन
कर सके नहीं आत्म विस्तार।”

आत्म-विस्तारके लिए 'प्रकृति-वैभवसे परिपूर्ण भू-रज्जु'का, उपयुक्त कर्म-सिद्धान्तके अनुसार, पूर्ण उपयोग करना होगा; तभी तुम्हारा (अर्थात् मनुका) चेतन, जड़का आनन्द पा सकता है। इसके लिए साधीनी आवश्यकता है; तो रो में तुम्हारी सहचरी बनकर अपने ऋणसे मुक्त होनेको उद्यत हूँ—

“दब रहे हो अपने ही बोझ
खोजते भी न कहीं अवलम्ब
तुम्हारा सहचर बनकर क्या न
उद्गुण होऊँ मैं बिना विलम्ब।”

सृष्टि-शक्तिके द्वारा उत्पन्न जिनसे जाकर उसने विकासमें योग देना, सर्वनात्मक कार्यमें प्रवृत्त होना, ही वह ऋण है जिससे मुक्त होना प्रत्येक प्राणीका कर्तव्य है। इसी कर्तव्यके पालनके निमित्त श्रद्धा मनुको अपना साहचर्य समर्पित कर रही है। यह (कामकी, विश्व शक्तिकी) सर्वज्ञ इच्छात्री, प्रथम सृष्टि (काम-सृष्टि)की गन्तान थी; अतएव उसमें उपर सृष्टिक्रम था। जल-प्रपातके कारण उत्पन्न विनाश भूमिकाके लपर नद निर्माणका कार्य सम्पन्न था। सृष्टि विस्तारही उद्यम समग्र यह प्रथम धारा-

दयवता थी कि प्रत्येक व्यक्ति सर्वजन-कर्मों में प्रवृत्त हो। नर-नारीका एक साथ होना इसकी प्रथम अनिवार्यता थी।

परन्तु भद्राका यह समर्पण नरके प्रति नारीका सहज आकर्षणमूलक प्रस्ताव ही नहीं था। उसके मूलमें मानवता की और विश्वकी सेवा-भावना भी थी। दुःख कष्टोंसे पूर्ण भव सागरसे पार लगाने, लौकिक जीवनको सफल बनाने या परम पुरुषार्थ की सिद्धि के लिए यह सेवा-वृत्ति अव्यर्थ अवलम्बन है। इसी सेवा-भावसे भद्राने मनुके चरणोंमें अपने विगत विकार (विमल) जीवनको सहसा खोप दिया—✓

✓ "समर्पण छो सेवा का सार

सजल संसृष्टिका यह पतवार

आज से यह जीवन उत्सर्ग

इसी पद-तल में विगत विकार।" ✓

भद्राने दया, माया, ममता, मधुरिमा और अगाध विश्वास रूपी अमूल्य रत्नों-वाला अपना स्वच्छ हृदय मनुको समर्पित कर दिया। परन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं है कि मनु उसके इन भाव-गुण रत्नोंका व्यक्तिगत भोग ही करे। उसका आशय यह है कि मनु उन गुणों-भावोंका उपयोग सृष्टि लक्ष्यकी प्राप्ति के निमित्त करे, सृष्टि शक्तिने भद्रा नारीके हृदयमें जिन भावोंको निहित कर रखा था उनका उपयोग करके मनु सृष्टि के विकासमें मौलिक योग दे। इसीलिए वह तुरत इस आशयको स्पष्ट कर देती है, और मनुको उदात्त कर्म दिशाका सचेत कर देती है—✓

"बनो संसृष्टिके मूल रहस्य

तुम्हीं से फेलेगी यह बेलि

विश्रमर सौरभ से भर जाय

सुमन के रोखे सुन्दर खेल।" ✓

स्पष्ट हो गया कि भद्राने इसीलिए अपना साहचर्य समर्पित किया कि उसके द्वारा मनु संसृष्टिरूपी लताका विस्तार कर, और जिस प्रकार पुष्प अपने सुख विकास-के द्वारा विश्वको भी सुख प्रफुल्लता प्रदान कर जाता है, उसी प्रकार मनु भद्राके कीर्तनका चरम आनन्द विमल आनन्दसे अस्मिन् हो उठे। उनका आपनन्द अन्योक्त भी आनन्द हो। यही अहम् और इहम्का समन्वय है, और यही आनन्दवादका चरम लक्ष्य है। 'शीर्षक' की विवेचनामें मैं यह सचेत कर आया हूँ कि इहम् और अहम्को समन्वित कामका स्वरूप 'कामायनी' में प्रस्तुत किया गया है। भद्रा मनुको उसी काम मार्गकी प्रेरणा प्रदान करती है। ✓

×

×

×

सम्भव है आजकी प्रगतिशील (?) मनीषाको, भद्राका यह सेवा-भावसे किया गया मनु-नरके पद-तलमें 'विगत विकार' समर्पण बोधा आदर्शवाद प्रतीत हो। वह स्पष्ट कर सकती है कि यह समर्पण नारी ही क्यों करे, नर क्यों नहीं? ऐसी प्रगुद्ध वैज्ञानिक मनीषाको 'भद्रा'-वार्त्ता औचित्य समझाना कठिन है, फिर भी 'लज्जा' मार्गके

अन्तमें और 'कर्म' सर्गके आदिमें मैं एक बार उसे समझानेका प्रयत्न करूँगा। विषयान्तर न हो, इसलिए यहाँपर इतना ही कह देना मैं ठीक मानता हूँ कि 'वासना' सर्गमें नारीके प्रति नरका समर्पण भी दिखाया गया है। इसलिए यह पृष्ठना गलत हो कि नारीके द्वारा ही समर्पण क्यों कराया गया? स्थितिकी माँग भी यही थी। मनु निराशा और जड़ता जम चुकी थी; वे जीवन-मार्गके यके प्राणी थे। उन्हें अवलम्बन आवश्यकता थी। और, भ्रद्धामें परिस्थितियोंके अनुकूल अपनेको बनाकर अपने निष्ठा मार्गमें अप्रसर होनेकी क्षमता थी। इसलिए कर्मकी प्रेरणा और अपने सहयोगक प्रस्ताव भ्रद्धाकी ओरसे ही हो सकता था।

काव्य-यर्णित पात्र, जैसा कि प्रारम्भ ही में कहा जा चुका है, एक साथ ही विशिष्ट और सामान्य दोनों होते हैं। वे केवल प्रतिनिधित्व नहीं करते; वरन् उनका अपना व्यक्तित्व और अस्तित्व भी होता है; वे अपनी विशेष परिस्थितियों और युगसे बद्ध होते हैं। यदि हम उस विशिष्ट भूमिकासे उन्हें हटाकर देखेंगे, यदि उन्हें सामान्य प्राणीके (या सामान्य नर-नारीके) प्रतिनिधि रूपमें ही देखेंगे, तो हम उन्हें ठीकसे न समझ सकेंगे। मैं यह कह आया हूँ कि (भ्रद्धा और मनु विशिष्ट युग और संस्कृतिसे सम्बद्ध थे; वे इतिहासके पात्र थे; इसलिए सामान्य नर-नारी होते हुए भी वे अपनी संस्कृति और परिस्थिति-गत जीवनको भी प्रस्तुत करते हैं।

जिस परिस्थितिमें वे पात्र खड़े हैं उसीमें उनके व्यापारोंकी समीक्षा होनी चाहिए। हमें यह देखना चाहिए कि उस दृष्टांतमें इन पात्रोंके जिन भावों, विचारों और क्रियाओंकी अभिव्यक्ति हुई है वे सामान्य मानवीय प्रकृतिके नियमोंके अनुसार ग्राह्य हैं या नहीं। यदि हमें काव्यके भाव, विचार या क्रियामें मनोवैज्ञानिक औचित्य मिल जाता है तो चाहे वह आजकी विशेष विचार-धाराके मेलमें भले ही न हो, हम उसे साहित्यिक मूल्य प्रदान करेंगे। यदि केवल धर्म, दर्शन या अर्वाचीन समाज-शास्त्रना माप लेकर काव्य-जगत्को आँका गया; तो वह साहित्यिक परत नहीं होगी।

मनु-भ्रद्धा जिस स्थितिमें हैं और उनकी प्रकृतियोंमें जो विशिष्टताएँ या अन्तर हैं, उन्हें देखते हुए भ्रद्धाका मनुको समर्पण करना मनोवैज्ञानिक सत्य टहरता है। यहाँपर यह प्रश्न प्रमुख नहीं है कि समर्पण कौन करे; नारी नरको समर्पण करे, या नर नारीको; अथवा दोनों एक साथ ही उठकर एक दूसरेके गले लग जायें। मिलनकी यह स्थिति साँटके नवोन्मेषकी स्थिति है। वह न आजका युग या और न आजकी तान्त्रिक प्रगति ही थी। जीवन-यात्रा श्रम-सापेक्ष कार्य था। नारी भ्रद्धाको अपार धीर्य-सम्पन्न नर-मनुके अवलम्बनकी आवश्यकता अधिक थी। भ्रद्धाके साहचर्य-समर्पणका यह भी एक कारण था।

X

X

X

'आशा' सर्गमें कहा जा चुका है कि जल-प्लावनके उपरान्त प्रकृतिका नित नवीन गीन्दर्य उद्घाटित होने लग गया था; चारों ओर उत्साह और स्फूर्तिसे गया जीवन उभर रहा था। इसी वस्तु-स्थितिसे लक्ष्य करके भ्रद्धा मनुसे वरती है कि

‘देखो चारों ओर विधाताका मंगल-वरदान नव-शक्तिमान जीवनके रूपमें व्यक्त हो रहा है; विनाशपर जीवनकी विजय हो रही है—

“और यह क्या तुम सुनते नहीं

विधाता का मंगल वरदान—

‘शक्तिशाली हो, विजयी बनो’

विश्वमें गूँज रहा जय गान।”

नव-सृजनोन्मुख विश्व-शक्ति अपने प्रकट उद्गमसे यह स्पष्ट संकेत कर रही है कि—

ढरो मत अरे अमृत संतान

अग्रसर है मंगलमय वृद्धि

पूर्ण आकर्षण जीवन-केन्द्र

खिंची आवेगी सकल समृद्धि।”

“जीवन पूर्ण आकर्षण-केन्द्र है, सारी समृद्धियाँ स्वयं खिंची आवेगी”, इस आशा-जनक तथ्यको समझा लेनेके उपरान्त श्रद्धा कहती है कि देवोंकी असफलता तुम्हारी प्रगति और भावी मागलिक उपलब्धियोंके लिए पर्याप्त संकेत प्रस्तुत कर रही है। जिन विफलियोंके कारण देव-जाति नष्ट हो गयी उन्हें त्याग देना ही उस मार्गकी भूमिका है जिसपर चेतन अपनी पूर्ण प्रतिष्ठा पा सकता है :—

‘देव-सफलताओं का ध्वंस

प्रचुर उपकरण जुटा कर आज

पड़ा है बन मानव सम्पत्ति

पूर्ण हो मनका चेतन राज।”

इस प्रसंगमें अब श्रद्धा एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण (आनन्दवादी) सिद्धान्तका प्रतिपादन कर रही है, जिसपर हमें विशेष ध्यान देना होगा; और वह यह है—

चेतना का सुन्दर इतिहास

अखिल मानव भावों का सत्य

विश्व के हृदय पटल पर दिव्य

अक्षरो से अंकित हो नित्य।”

देव-जीवनमें विकृतियाँ आयीं, और उनके कारण उसका विनाश हुआ। ऊपर श्रद्धाने मनुसे उन विकृतियोंको छोड़नेकी बात समझायी। परन्तु इस स्थलपर यह समझाना अत्यन्त आवश्यक है कि त्याग या दमन विकृतियों, इन्द्रियके विकृत व्यापारों-का होना चाहिए; न कि प्रकृत इन्द्रिय-व्यापारोंका, या भावोंके स्वस्थ रूपोंका। थोड़े ही समय पूर्व श्रद्धाने मनुको यह समझा दिया था कि ‘श्रेयसे अभिन्न काम’ जीवनके लिए मागलिक होता है; और विश्व शक्ति उसीको स्वीकार करनेकी प्रेरणा देती है। उसने मनुको बताया था कि अखण्ड जीवनकी स्वीकृति ही आनन्द-मार्ग है। प्रस्तुत प्रसंगमें उसने पुनः इन सभी बातों, निष्कर्षोंको इन उपर्युक्त चार पंक्तियोंमें स्पष्ट कर

दिया । आनन्दवादको समझनेके लिए इन पक्षियोंका अर्थ समझ लेना आवश्यक है। अतः मैं इस पदकी व्याख्या नीचे प्रस्तुत कर रहा हूँ—

“भाव चेतनमें ही होते हैं, अचेतन जड़में नहीं। अतएव आज्ञातक चेतना जिन जिन भावोंको उपलब्ध किये हैं वे सभी उसके वेक्षिष्ठ हैं। अतिल, सम्पूर्ण मानवीय भाव सत्य हैं। मनुष्यकी चेतनाने अपने विकासमें उन्हें प्राप्त किया है। चेतनाके इतिहासनी सुन्दर उपलब्धियाँ हैं, सुन्दर इसलिए कि उनसे विकास होता है जीवन शक्तिने अपने विकासमें उपयोगी समझकर ही उन्हें उत्पन्न किया है। अतएव उनमेंसे किसीका त्याग करना न केवल चेतनाकी उपलब्धियों दुखाना होगा, बरन जीवन विकासको अवरुद्ध करना भी होगा। ऐसा करनेसे जीवन एकांगी, लुप्त और कुण्ठित होकर विकृत या नष्ट हो जायगा।

परन्तु चेतना द्वारा उपलब्ध सभी मानवीय भावोंको अविवेक पूर्ण ढंगसे ग्रहण करनेमें भी विकृत और विनष्ट हो जानेका भय रहता है। इसलिए श्रद्धाका कहना है कि “चेतनाका सुन्दर इतिहास, जो सम्पूर्ण मानवीय भावोंका सत्य है, विद्वत्के हृदय पटलपर नित्य दिव्य अक्षरोंमें अंकित हो, अर्थात् सम्पूर्ण भावोंको गरिमापूर्ण व्यापार (यही दिव्य अक्षर हैं)में व्यक्त किया जाना चाहिए।” ध्वनि यह है कि भाव सभी प्राप्ति हैं और अनिवार्य रूपसे ग्राह्य होने चाहिए, आवश्यकता इस बातकी है कि उनके द्वारा दिव्य व्यापार सम्पन्न हो। प्रेय और भेयका समन्वय निरन्तर होता रहे।

गीतामें इसी मार्गको श्रेयस्कर प्रतिपादित किया गया है : “मनुष्य न तो कर्मोंके न करनेसे निष्कर्मताको प्राप्त होता है और न कर्मोंको त्यागने मात्रसे वह सिद्धि उपलब्ध करता है। क्योंकि कोई भी किसी क्षणमें बिना कर्म किये नहीं रह सकता है। नि सन्देह सब लोग प्रवृत्ति-गुणोंसे परवश हुए कर्म करते हैं। जो मूढ़ बुद्धि पुरुष कर्मोद्भ्रयाको दृष्टसे रोककर इन्द्रियासे चिन्तन करता है, वह मिथ्याचारी, दम्भी होता है। और, जो पुरुष मनसे इन्द्रियोंको वश करके अनासक्त हुआ कर्मन्द्रियोंसे कर्म योगका आचरण करता है वह श्रेष्ठ होता है।” यह समय और भोगके समन्वयका उपदेश है। यही परामर्श श्रद्धाका है (दर्शन विमर्श भी देखिये)।

अन्तमें यह कहती है कि “इस प्रकार काय करनेसे विधाताकी यह कल्याणी सृष्टि पूर्ण सफल होगी। इस मार्गपर मनुष्यके आरुढ़ होनेपर सागर, ग्रह पुत्र तथा जलालुतियाँ अवरोधक न रह पावगे। मानवता इनको कुचलती हुई आनन्दकी उपलब्धि करनेमें समर्थ होगी, और वायु, पृथ्वी तथा पानीके द्वारा किसी भी रूपमें उसका यश प्रसारित होनेसे रोका न जा सकता। वह नाना प्रकारकी हलचलोंमें अभ्युदयकी दृढ़ मूर्ति बनी रहेगी। अपनी दुर्जलताओं, दारुत भी उसे बल मिलेगा। वह अपनी शक्तिसे उल्लासमें, असफलताओं, पराजयोंमें भी सौगाह घटती रहेगी। शक्तिसे सिपरे, विच्छिन्न मित्रताओंको समन्वित करके वह नवीन मानवता विजयिनी बने—

“शक्ति के विद्युराग, जो व्यस्त
विकल विगरे ॥, हो निरुपाय
समन्वय उनका करे समस्त
विजयिनी मानवता हो जाय ।”

मानवताकी यह अपूर्व विजय जल प्लावनके उपरान्त विश्व शक्तिभी आकाशा है। जो कार्य देवासुर न कर सके, उसे सम्पन्न करनेके लिए वह मानव-सृष्टि और उसके स्वर्धनमें निरत हुई। वैदिक आर्य ‘मानव’ने उसकी इस आकाशाको पूरा किया। परन्तु ऐसी विजय ‘मानव’को तर मिली, जब वह उस विशिष्ट आर्य-जातिकी सृष्टतिके मार्गपर यात्रा-रत हुआ जिसके स्वरूपकी विवेचना श्रद्धाके कथनों द्वारा हुआ है। ‘कामायनी’ काव्यके अन्तमें प्रदर्शित ‘मानव’की आनन्दप्राप्ति इसी सृष्टतिकी अनिवार्य उपलब्धि है; अतएव वही साधन होकर साध्य भी है; यदि उसे आयत्त करके कार्य किया जाय तो विजय निश्चित है। केवल आनन्द-साध्यपर दृष्टि रखनेसे विद्वतियोंकी सम्भावना रहती है। इसीलिए कामायनीकारने, जैसा कि हम आगे देखेंगे, वैदिक सृष्टतिके अविद्वत् मूल आनन्दवादी रूपका बोध करा देनेमें ही अपनी फल-साधनाका लक्ष्य समझा और उससे द्वारा प्राप्त विविध विजयों तथा उनकी प्रक्रियाओं-को व्यंग्य रूपमें ही प्रस्तुत किया है। ✓

प्रमुख उपलब्धियाँ

- ✓ (१) श्रद्धाने मनुको बताया कि यह विश्व उस परम शक्तिकी अभिव्यक्ति है जो सत्, चित और आनन्द है। इसलिए विश्व भी सत्, चित और आनन्द है। जीवन सत्य है।
- (२) जीवन केवल (विरचितमूलक) तपमें नहीं होता है, ‘तरल आकाशाजोते भरा हुआ’ उसका दूसरा उल्लासना पक्ष भी है। शेषसे अभिन्न काम वास्तवमें जीवनका व्यापक सत्य है। हमें उसे स्वीकार करना चाहिए।
- (३) दुःख सुख विकासका सत्य है, अतएव दुःखका मौलिक महत्व है। उससे ‘दुःख-फल’, ‘तपः फल’, ‘भोग-फल’, ‘अनुपपत्ति’ है। ‘दुःख-सुख’ दोनोंमें जीवनका अस्पष्ट सत्य प्रगटित होता है। परिवर्तन सृष्टिका मंगल-विधान है। इसलिए अस्पष्ट जीवनको ग्रहण करना ही हमारा कर्तव्य है।
- (४) चेतनके द्वारा उपलब्ध सभी भावोंको स्वीकार करते हुए हमें ऐसे कार्य करने चाहिए, जिनसे सृष्टि शक्तिकी विकास आकाशा, आनन्दोपलब्धि-आकाशाकी पूर्ति हो सके।
- (५) ‘वर्मरा भोग और भोगरा कर्म’ ही वह उपयुक्त मार्ग है, जिसपर चलकर ‘जड़का चेतन आनन्द’ पाया जा सकता है।

समीक्षा

इन प्रमुख उपलब्धियोंके साथ 'श्रद्धा' सर्ग समाप्त होता है। यहीं काव्यकी जीजना घपन होता है। जिस आनन्दवादी, अद्वैतमूलक, काम मार्गका निरूपण श्रद्धा मनुसे किया और जिसे उसने 'मानवताकी विजय'का अव्यर्थ साधन बताया, उसपर वह स्वयं मनुके साथ चल पड़ी। यहींसे कार्यका आरम्भ है; और कामनी व्यापन भावनापर प्रतिष्ठित वैदिक आनन्दवादी सत्सृष्टिके मूल स्वरूपको प्रस्तुत करना ही वा कार्य है। 'आनन्द' उसका अनिवार्य फल है। ✓

अन्तमें यहाँ यह भी कह देना आवश्यक है कि कविने जल-प्लावनके उपरान्त दो पात्रोंको हमारे सामने अवतक प्रस्तुत किया है; मनु और श्रद्धा। ये दोनों देव जातिके थे; और मैंने यह भी स्पष्ट कर दिया है कि देव-जातिने इन्द्रके 'आत्मवाद' के सिद्धान्तको पूर्ण आयत्त नहीं किया, इसलिए यह भोगवादिनी ही होकर रह गई। प्रसादजीकी कल्पनाने 'जल-प्लावन'की ऐतिहासिक घटनाके मनोवैज्ञानिक अन्वेषण द्वारा यह निष्कर्ष निकाला (जिसे 'चिन्ता' सर्गमें मनुके द्वारा व्यक्त कराया जा चुका है) कि आत्मवादकी पूर्ण अनुभूतिके अभावके कारण ही देव भोगवादी बने और उनको आत्मवादकी स्थापनामें नितान्त असमर्थ या व्यर्थ एवं बाधक समझकर सृष्टि शक्तिने उनका विनाश कर दिया। 'चिन्ता' सर्गमें मैं कह आया हूँ कि कामायनीकारकी कल्पना-सृष्टिना यही बीज मन्त्र है, इसीका विन्यास 'कामायनी'का काव्य-कलेवर है। इसलिए यह स्पष्ट हो जाता है कि 'आत्मवादी' सत्सृष्टि (इन्द्रकी 'आनन्दवादी' सत्सृष्टि)की पूर्ण प्रतिष्ठाका पावन कार्य ही वह महा-शक्ति अपनी इस नयी सृष्टिमें सम्पन्न करना चाहती थी, प्रसादजीने इसी सत्सृष्टिकी स्थापनाको अपना लक्ष्य बनाया। ✓

परन्तु चूँकि प्रसादजीने 'जल-प्लावन'का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण करके यह उपलब्धि प्राप्त की; अतः उन्होंने इसका विकास भी नितान्त मनोवैज्ञानिक ही रखा। कहीं भी उन्होंने मनोविज्ञानना आधार छोड़ा नहीं। यह मनोवैज्ञानिक तथ्य है कि पुराने संस्कार सदृश विहीन नहीं हो जाते, उनका उभार होकर रहता है। अतएव उन्होंने दो पात्रोंको दो विभिन्न प्रकृतियोंका चुना। 'मनु'में एतेश्वरवाद, बहु देववाद, भोगवाद एवं आत्मवाद आदि सभी प्रलयपूर्वकी विचार-धाराओंका अग्रोद-बोध था। 'जल-प्लावन'के बहुत बाद वैदिक कालमें इन इन धाराओंका उन्मेष जाते हैं। अतः प्रसादजीने यह कल्पना की कि जल प्रायनके पूर्व देवागुर जातियोंमें इनका मूल रहा होगा, जो बादमें उभरता रहा और प्रसुद्ध आर्य संरक्षण सपने 'आत्मवाद'को ही स्वीकार किया। अतएव इन सभी विचार-धाराओंका उभार प्रसादजीने 'मनु'के व्यक्तित्वमें प्रदर्शित करना मनोवैज्ञानिक समझा। यही कारण है कि 'कामायनी'में मनुमें कई प्रकारके विचारोंका मिश्रण पाया जाता है। ✓

दूसरी ओर श्रद्धा है जिसमें, प्रसादजीके अनुसार, 'आत्मवाद'की स्वयं एव पूर्ण अनुभूति प्रकटित थी। अतएव जल प्रायनके उपरान्त उसने मनुको उठी

मार्ग (आत्मवाद)की ओर प्रेरित किया। हमने 'आशा' सर्गमें देखा कि मनुके भीतरसे सुर सङ्कृति उभर चुकी थी। उसके उभारके बाद कविने श्रद्धा द्वारा 'आत्मवाद'के कर्म अनुष्ठानका प्रसंग प्रस्तुत किया।

इन सभी प्रयुक्त उपलब्धियोंमें हमें निरन्तर स्मरण रखना होगा। अब हम आगे यह देखेंगे कि कविने प्रलय पूर्वकी सङ्कृतिको मनुके भीतरसे उठनेकी प्रक्रिया, श्रद्धा द्वारा नयीन 'आत्मवादी' सङ्कृतिकी स्थापना, और दोनोंके सङ्घर्षों एवं हार-जीतकी किस प्रकार मनोविज्ञानकी भूमिपर प्रस्तुत किया है।

कार्यकी व्यवस्थाका पूर्व-पक्ष : 'काम' सर्ग

कहा जा चुका है कि पहलेसे ही मनु तप निरत थे, और श्रद्धाने उन्हें बताया कि केवल तप जीवन-सत्य नहीं है। उसका दूसरा पक्ष आशा-उल्लाससे पूर्ण कर्म भोगका है। श्रेयसे अभिन्न काम जीवनका पूर्ण सत्य है, वह जीवनका उभय पक्ष-समन्वित, अखण्ड, सत्य है। इसके अतिरिक्त इस सदर्भमें श्रद्धाने अन्य जो कुछ भी कहा, उन सभी बातोंका प्रभाव मनुपर किसी-न किसी भावामें पड़ा ही होगा, और सबसे बड़ा प्रभाव तो यह रहा कि परामर्श देनेवाली स्वयं साथ रहने लग गयी थी।

वेदांत चिन्तनके अनुसार परम शक्तिकी सर्वप्रथम सृजनात्मिका सृष्टिआका मूलमें 'काम'की ही अवस्थिति मानी जाती है, और उस सृष्टिआका प्रथम पक्ष भी 'काम' ही होता है, फिर उसी कामके द्वारा सृष्टि-चक्र घूमने लगता है। अतएव नवीन सृष्टिके मूलमें इसी कामको प्रस्तुत करना कविके लिए अनिवार्य था। मनु 'काम'से परिचित भी थे, यद्यपि कामके व्यापक, श्रेयसे अभिन्न 'मागलिक' रूपका बोध उन्हें न था। कामका प्रारम्भिक रूप 'वासना', इच्छा, भोग इत्तिका होता है। वह मनुकी अन्तर्चेतनामें, जैसा कि 'आशा' सर्गमें कहा गया है, उभर ही चुका था।

श्रद्धाकी रूप मधुरिमाने उस वासनाके मर्मका सशक्त स्पर्श कर लिया। अतएव मनुके भीतर यौवनका, तप-बलिष्ठ यौवनका, जो मधुमय स्रोत अतक दबा था, वह अब 'चेतन मन'के ऊपर आनेके लिए उछलने लगा। हम जानते हैं कि 'काम' यौवनको उद्बेलित करके ही प्रकट होता है, या यों कहिये कि यौवनका प्रसूतन 'काम'की अभिव्यक्तिकी प्रथम सहज प्रक्रिया है। मनुके भीतरसे 'काम' उत्पन्न होना चाहता था, इसलिए सर्वप्रथम उसने मनुके यौवनको पुनः तरंगित कर दिया, और मनु अपने प्रलय पूर्व यौवनक विलास सुखकी स्मृतियोंमें डूब चले।

विषयोंके स्मरणसे उनके प्रति आकर्षित होती है, और फिर उससे 'काम' उत्पन्न होता है।—'प्यायतो विषयान्पुनः सगस्तोरूपजयते, सगात् सजायते

कामः“” । ‘चिन्ता’ सर्गमें बबिने उस विलास-सुखका बोध करा दिया है, अतः इस स्थलपर उस जीवनके विविध व्यापार-विम्वोंको न प्रस्तुत करके कवि उनका अप्रत्यक्ष प्रभावात्मक वर्णन करता है। वह यौवनपर मधुमय वसन्तरा रस-स्निग्ध रूपक डाल देता है। केवल एक उदाहरण देकर हम आगे बढ़ेंगे:—

“लतिका घूँघट से चितवन की
वह कुसुम दुग्ध सी मधुधारा
प्लावित करती मन अजिर रही
था तुच्छ विभव वैभव सारा ।
वे फूल और वे हँसो रहो
वह सौरभ, वह निश्वास छना
वह कलरव, वह संगीत अरे
वह कोलाहल एकान्त बना ।”

बीते विलासकी स्मृतियोंके अतिरिक्त याह्य प्रकृतिकी ओरसे भी मनुकी वासना पर्याप्त रूपसे उद्दीप्त की जा रही थी। मनुके सामने ‘प्रकृति’ सुन्दरीका निरावृत्त दर्शन तो पहलेसे ही हो रहा था; अन उसना मनु-सौन्दर्य अपने पूर्ण निरारमें छलकने लग था। मनुका उद्बेलित यौवन मचल उठा; और उनका हृदय कह पड़ा :—

“जो कुछ हो, मैं न समझाउँगा
हस मधुर मार को जीवन के
आने दो कितनी आती हैं
बाधायें दम संयम बन के ।”

जब यौवनका मार इस स्थितिक पहुँच जाता है कि व्यक्ति दम, संयमकी रचमान पर्याप्त नहीं करता है, तब उसकी चेतना कुछ शिथिल पड़ जाती है, और नीचेसे उठकर जड़ताका तम (विषयान्धकार) उसे अपने अकमे कुछ देखे लिए समेट लेता है। मनुकी दगा भी ऐसी ही थी :—

“चेतना शिथिल सी होती है
उन अन्धकार की लहरों में
मनु हूँ चले घीरे घीरे
रजनी के पिछले पहरो में ।”

चेतनाकी यह शिथिलता, जड़ताके तममें यौवनोद्बेलित चेतनाका कुछ देखे लिए हूँ जाना, कामके प्रथम उन्मेषकी उपयुक्त भूमिका होती है। इसीपर काम सदा होता है, यद्यपि नर-नारयें काम प्रेरित जीवनकी यात्रा आरम्भ होती है। मनुके अचेतन मनके नियन्त्रण पर काम उपर आ गया। बबिने इसे स्वप्न विधानके द्वारा प्रस्तुत किया है।

स्वप्न अचेतन मनका आरोपण होता है। मनु काम से परिचित थे ही; काम देवोंका सहचर था और उसीके इगितोंपर वे (जिनमें मनु भी एक थे) निर्वाध-विलास किया करते थे। इधर श्रद्धाके द्वारा भी उन्होंने 'काम'को श्रेयसे अभिन्न और जीवनका पूर्ण सत्य माननेका परामर्श पाया था। इस बार उन्हें कामके विषयमें नवीन बोध प्राप्त हुआ। देवोंका परिचित 'काम' द्वैतमूलक भोगवादी था, पर श्रद्धा द्वारा निरूपित काम श्रेयसे एकरस, द्वैतमें अद्वैतकी भावनासे पूर्ण था। श्रद्धाकी बातें सुननेके उपरान्त मनुने पर्याप्त चिन्तन मनन किया ही होगा; उनकी मनन शक्तिका पता हमें 'चिन्ता' सर्गमें मिल चुका है। उन्होंने मन ही मन 'काम'के स्वरूपकी समीक्षा की होगी। जिसकी छाप उनके अचेतन मन पर पड़ी होगी। कविने इस सर्गमें मनुके इसी अन्तर्मनन, चिन्तन या कामकी समीक्षाको प्रस्तुत किया है। हम आगे इसीपर विचार करेंगे; 'कार्य'-विकासका प्रथम स्फोट होनेके कारण यह प्रणव बड़े महत्वका है। यह सर्ग 'काम'की स्वरूप विवेचना लेकर प्रस्तुत है।

X

X

X

X

काम-याणी

चूँकि मनुमें कामकी परिचित स्फुरणा हो चली थी, इसलिए उन्हें स्वप्नमें 'काम'की सर्वप्रथम यही याणी सुनाई पड़ी कि "मैं अर भी प्यासा हूँ, देव-जीवनमें विलासकी जो याद सी आयी थी, उससे भी मैं तृप्त न हो सका। रुद्धिका यह समय आया और चला गया परन्तु मेरी तृष्णाको तनिक भी शान्ति न मिली, वरन् वह बढ़ती ही गयी। देव-जाति मेरी ही उपासनामें लीन थी, और उसी दद्यामें विनष्ट हो गयी। उस समय मेरी गति निर्भ्रम थी, वह मेरा अतिचार ही था जिसमें देव-जाति उन्मादकी परिधिमें कसी हुई थी। उसके लिए केवल मेरा सवेत नियम था, और मेरे व्यापक व्यामोहकी छायामें उसे विश्रामकी प्रतीति होती थी। मैं उसके विनोदका साधन, उसका सहचर काम था। मैं भी स्वयं प्रसन्न था, और देवोंको मस्ती प्रदान कर रहा था। ससेपमें, मैं ही उनके जीवनकी सन्धिता था।"

"साथ ही मेरी पत्नी उति, आन्नाद्विवाङ्मत्ता, देव-शालाओंके रूपमें, निरन्तर आकर्षण बनी हुई थी। यह देव-शालाओंमें यौवन, उदीप्ति और मदरा भराव सम्पन्न करके उत्तम आकर्षण शक्ति बनाये रखती थी। इस प्रकार हम दोनों देव-रुद्धिपर छा

"मैं काम रहा सहचर उनका

उनके विभोद का साधन या

हँसता था और हँसाता था

उनका मैं कृतिमय जीवन था।

जो आकर्षण बन हँसता था

रति थी अनादि वासना यही

अव्यक्त प्रकृति के उन्मीलन के

अन्तर की उसकी चाह रही ।”

अव्यक्त प्रकृति, महाशक्ति, के विश्वरूपमें व्यक्त होनेके आरम्भमें वही रति अनादि वासना थी । उस विद्वत्-चक्रकी प्रथम गतिमें हम दोनों-सा ही अस्तित्व रहा । जिस प्रकार ब्रम्हारे चक्रकी गतिसे नानाविध रूप-आकार निर्मित होते रहते हैं, उसी प्रकार हम दोनों विश्वको रूप-आकार प्रदान करने लगे :—

“हम दोनों का अस्तित्व रहा

उस आरम्भिक आवर्तन-सा

जिससे संसृति का बनता है

आकार रूप के नर्तन सा ।”

कहा जा चुका है कि वैदिक मान्यताके अनुसार सृष्टिके मूलमें काम ही होता है :—“कामस्तदग्रे समवर्तताधि”... । “तदैक्षत एकोऽहम् बहुस्या,” उसने कामना-की कि मैं एक हूँ, बहुत हो जाऊँ; बस वह एक बहुत हो गया । ‘काम’के मूल रूपके विषयमें मनुकी अन्तर्चेतनापर यही मीमांसा उभर रही है । मानो ‘काम’ स्थय पड़ रहा है कि “जिस समय प्रकृति, विश्व शक्ति, वासन्ती रत्नाके समान पूर्ण युवती होकर पुष्पवती हो उठी, उसमें प्रजननशक्ति उत्पन्न हुई, उस समय हम दोनों (काम-रति) सर्वप्रथम दो मधु फलके रूपमें उत्पन्न हुए :—

“उस प्रकृति रत्ना के यौवन में

उस पुष्पवती के माधव का

मधु हास हुआ था वह पहला

दो रूप मधुर जो ढाल सका ।”

जिस समय वह मूल शक्ति उठकर, सक्रिय होकर, सृजन-कार्यमें तत्पर हुई, उस समय उसकी इच्छासे सारे परमाणु-तत्त्व सृष्टि-व्यापारमें अनुप्रवृत्त हो चले; चारों ओर मगलवी वर्षा होने लगी । अन्तरिक्षमें मानो मधु-उत्सवका समारोह रहा । विद्युत्-त्वन परस्पर आलिंगित होने लगे । उसे ही लोग सृष्टि कहने लगे । यह प्रकृति अपनी ही मायामें मतवाली थी । उस समय प्रत्येक नाश-विश्लेषण सश्लिष्ट हो चला । ऐसा प्रतीत होता था मानो वसन्तका कुसुमोत्सव सम्पन्न हो रहा था । चारों ओर मादक मकरन्द आनन्दकी वर्षा होने लगी थी । सृष्टिका यह आरम्भ वित्तना मधुर, आनन्द-उल्लाससे पुरित और मदिर था :—

“भुज रत्ना पड़ी सरिताओं की

झलों के गले सनाय हुए

जलनिधि का अंचल व्यजन बना

घरणी का, दो दो साथ हुए ।”

प्रणवी युग्मोंके इस सामान्य मदिर समारोहमें हम दोनों भी मस्त थे, वृणुगित ध्यानमें प्रवृत्त ग्लानिलिखे गमान हम मस्तीमें बेमुघ थे । हम भूरा-प्यास, प्रकृति-

की भोग, के रूपों जग पड़े। आकांक्षा और तृप्ति का समन्वय लेकर हम अग्रसर हुए :—

“हम भूत-प्यास से जाग उठे
आकांक्षा तृप्ति समन्वय में
रति-राम बने उस रचना में
जो रही निम्न यौवन पर में।”

नित्य यौवन-ययम रचनेवाली यह रचना देव-सृष्टि थी। यह विरल-सृष्टि-
की प्रथम सृष्टि थी। उसमें काम और रति आकांक्षा-तृप्ति बनकर छाने गे। काम
देवोंमें आकांक्षा, तृप्ति जगता और सुरपालाओंके माध्यमसे रति उमारी तृप्ति पड़ी।
यह काम अतिचारके रूपमें परिवर्तित हो उठा। महाचिन्तिनों यह अतिचार समझ
नहीं पा। इसलिए उन्होंने उस सावित्रा विनाश कर दिया। न वे अग्र देवता रह गये,
और न उनका भोग विनोद। काम केवल चेतना रह गया; क्योंकि उग्रता आधार
(देव-जीवन) नष्ट हो गया। धीरे-धीरे विनष्ट हो जानेपर काम-चेतना मात्र ‘अनंग’
(आधारहीन) रह गयी। काम अपने इस चेतना-भस्मिन्त्वसे लेकर भदरने लगा।
यही काम का इतिवृत्त रहा; अब यह एक मरल, प्रसृत, भाव मात्र रह गया :—

“वे अग्र रहे न विनोद रहा
चेतना रही, अनंग हुआ।
हूँ भटक रहा भस्मिन्त्व लिये
संघित का सरल प्रसंग हुआ।”

×

×

×

×

समोक्षण

यद्यंतक कामने अपने लल-प्लावनके पूर्व रूपकी और प्रत्ययके उपरान्तकी
अपनी दयनीय स्थिति की विवेचना की। अब वह उसके आधारपर प्राप्त किये गये
अपने अनुभवों और निष्कर्षों को प्रस्तुत कर रहा है। ठीक ही कहा जाता है कि
“मुरझ होता है इन्हा टोकरे खानेके बाद”। महाचिन्तिनी टोकरे खाकर ‘काम’को
नस्तुरिखित, लुप्तके अर्धप्रत्यय, और अपने स्वरूपका सम्पूर्ण बोध हो गया।
उसने यह प्रत्यक्ष अनुभव कर लिया कि निर्बाध-विलाससे तृप्ति नहीं होती है।
कामाग्नि विषयोंके सेवनसे ठीक उसी प्रकार बट जाती है जैसे हविष पापर चाद्याग्नि
ममक उठती है :—

“न जातु काम कामानामुपभोगेन शाम्यति
हविषा हृत्पथार्थैव भूयमेवाभिवर्धते।”

कामको यह भी अनुभव हो गया कि कामाग्नि का निर्बाध अभिवर्धन सृष्टि-
शक्तिको स्वीकार नहीं है; अन्यथा भोगवादी देव-जातिका वह विनाश क्यों करती !
इसीसे सम्बन्धित कामको एक अनुभव यह भी हुआ कि केवल भोग जीवनका सत्य
या लक्ष्य नहीं है; क्योंकि यदि ऐसा ही होता तो देवोंमें कौन-सी तृप्ति थी ? भोगके

रूप' (जिसे प्रसादजीने पूर्ण 'काम' स्वीकार किया है : देखिये शीर्षक विमर्श) उपलब्ध किया जा सकता है।

अस्तु, इस विवेचनसे हम यह निष्कर्ष निकाल रहे हैं कि कामने मनुको संक्षेपमें यही समझाया कि देव-जातिमें कामका रूप केवल योनि भोग (उत्पादन-शक्तिके वेग) तथा उससे धनिवार्य रूपमें सम्बद्ध अन्य इन्द्रिय सुखके भोगतक ही सीमित रहा, और इसलिए अमगल रहा। उसका प्रगतिशील रूप, जो रचनात्मक कार्य द्वारा विश्व स्थापने एक होनेका है, देव-सृष्टिमें बाधित था। मनुका आधार लेकर वह अपने इन्हीं दोनों पक्षोंके समन्वित रूपको पाना चाहता है। मुनिये उसकी वाणी :—

“आरम्भिक वात्सा उद्गम मैं

अब प्रगति बन रहा सृष्टि का।

मानव की शीतल छाया में

अणु शोध करूँगा निज कृति का।

“अर्थात् पहले मैं वात्सा उद्गम था, मैंने केवल भूत प्याससे भरा योनि-भोग (तथा अन्य सभी इन्द्रिय भोगों) का जीवन संचालित किया। वात्साचक्रमे चक्कर भर होता है, प्रगति और विकास नहीं। देव जातिका जीवन भोग-वृत्त्यमें भ्रमित रहा। परन्तु अब मैं सृष्टिकी प्रगतिका कार्य सम्पन्न करनेका सक्त्प ले रहा हूँ। नव मानवीय शीतल (विवेकपूर्ण) सृष्टिमें अब मैं अपनी पुरानी गलतियोंका परिहार करूँगा।”

“दोनों का समुचित प्रतिघर्तन

जीवन में शुद्ध विकास हुआ।

प्रेरणा अधिक अब स्पष्ट हुई

जब विप्लव में पद हास हुआ।”

इन पक्तियोंमें ‘दोनों’ पर ध्यान दीजिये। प्रायः इसका अर्थ भोग भोग और समयसे लगा लेते हैं, यह अर्थ गलत है, यह मैं नहीं कह सकता। परन्तु मुझे इतना अवश्य कहना है कि ‘दोनों’ का अर्थ ‘भोग और समय’ कह देनेसे बात पूरी पूरी खुलती नहीं। यही कारण है कि मैंने ऊपर ‘भोग’ और ‘कर्म’के प्रसंगानुसूल अर्थों की विवेचना की है। यदि वह विवेचना ठीक है तो ‘दोनों’ का अर्थ हुआ ‘योनि-भोग’ (उत्पादन-कार्य Sex) और रचनात्मक-कार्य। यौन भोगमें मानवकी सम्पूर्ण पशु प्रवृत्तियोंकी वृत्तिका भी समावेश हो जाता है। और, रचनात्मक कर्मके अन्तर्गत वे सभी कार्य आ जाते हैं जो सामाजिक और आध्यात्मिक चेतना भूमियोंपर सम्पन्न होकर मानवात्माके परमात्म रूपको आयत्त करनेमें सहायक बनते हैं। सूत्र रूपमें इन सभी कार्योंको ‘समय’ कह लिया जा सकता है।

काम कहता है कि इन दोनोंके समुचित उपयोगसे ही जीवनका शुद्ध विकास होगा, जल प्लावनकी घटनाकी यही प्रेरणा है। चूँकि मनु कामके इस व्यापक रूपके प्रथम पक्षसे (भोगसे) पूर्ण परिचित थे, उक्त उसरी गृहस्थाकी चर्चा न करके ‘काम’ अपने दूसरे पक्ष, रचनात्मक-कर्म की महत्ता उद्घोष समझाने लगा —

“यह चीज मनोहर कृतियों का
यह विश्व कर्म रंगस्थल है
है परम्परा लग रही यहाँ
तद्वरा जितमें जितना चल है।”

मैं आरम्भमें ही यत्ना आया हूँ कि श्री मुक्तिशोधजीको इन पत्तियोंका अर्थ करनेमें भ्रम हो चुका है। कारण यह है कि उन्होंने सुन्दर, परिस्थितियोंके मनोवैज्ञानिक विरलेक्षणपर ध्यान दिये बिना ही इनका अर्थ किया है। वास्तवमें अपने अनुभवाधिक आधारपर (जिसकी चर्चा ऊपर हो चुकी है) काम यह निष्कर्ष निकालता है कि “यह विश्व केवल भोगवा नहीं, अपितु मनोहर कृतियोंका क्षेत्र है।” यह विश्व कर्मकी अभिनयशाला है। यहाँ यही उद्गार सकता है, जिसमें मनोहर (रचनात्मक) कृतियोंको सम्पन्न करनेकी क्षमता है। जो सृष्टिके विकासमें योग देनेवाले सुन्दर कर्म नहीं करेगा उसे महाशक्ति, विश्वाम्भिनयकी स्रष्टारिणी शक्ति, देव-जातिके समान ही इस रंग-मंचसे हटा देगी। इस सृष्टिम प्राणियोंका उत्पादन-क्रम निरन्तर गतिशील है। प्रकृति उनसे सुन्दर कर्मोंका व्यापार चाहता है; वह चाहती है कि उसकी सम्पूर्ण सम्भावनाओंको अमिव्यक्त होनेमें ये सहायक बनें। जो प्राणी इस योग्य नहीं सिद्ध होते, उन्हें छोड़कर वह अन्योकी उत्पादनमें प्रवृत्त होती है। देवासुर विनाश इसका प्रबल उदाहरण है।

पश्चिममें प्रसिद्ध नाटककार बर्नाडशाने ‘दी मुपर मेन’ नामक अपनी कृतिमें लिखा है कि “यदि मनुष्यको जीवित रहना है तो उसे इसके योग्य होना पड़ेगा। नहीं तो, जो जीवन शक्ति’ सुन्दर जातिको अपने उद्देश्य (विकास)की उपलब्धिमें अनुपयोगी पाकर मानवीय सृष्टि पर चली, वह मानवको भी (विकासमें अनुपयोगी पाकर) छोड़कर अन्य कोई सृष्टि कर सकती है। फिर तो मानवका महत्त्व ही समाप्त हो जाता है।” गोसाईजीका भी कहना है कि “कर्म प्रधान विश्व करि राखा, जो जस करइ सो तस फल चाखा।” यदि हम व्यावहारिक क्षेत्रमें भी देखें तो हमें यही पता चलेगा कि इस संसारमें रचनात्मक कर्म करनेवालोंका ही यश अक्षुण्ण रह पाता है, ऐसे व्यक्ति ही युग-युगकी मानवता द्वारा पूजित होते हैं, और उन्हींकी परम्परा स्थिर रहती है। वही मानवीय सृष्टि अमर होती है जिसमें कर्म-गौरवका आग्रह होता है।

इतिहास इस तथ्यका प्रमाण लेकर प्रस्तुत है कि न जानें कितनी जातियाँ इस विश्व रंगरङ्गलीपर झिझकीके समान कौंधती हुई अवतीर्ण हुई और अपने प्राणान्तक प्रहारसे मानवताको कुचलती हुई कुछ कालतक गवोंत्रत अदृशमान करती रहीं, परन्तु अन्तमें सम्पूर्णतः विलीन हो गयी। भारत भूमिकी ऐसी वरर जातियोंके उन्मत्त-मृत्यु और निलयनकी अनुभूति है। उसे यह भी शान्त है कि सुन्दर, मनोहर, रचनात्मक कर्मोंको निष्ठापूर्वक सम्पन्न करनेवाली आर्य-जातिकी परम्परा न केवल आजतक अक्षुण्ण

वनी है, वरन् उसके ज्ञानालोकको पुनः प्रस्तुतित होनेका सुयोग भी रुधिरित हो चला है। फिरसे अशोक-चक्र और आर्य वैदिक सस्कृतिका सर्वतोमुखी उदयन सृष्टणीय हो उठा है।

मनोहर कर्मकी व्याख्या

अब यह प्रश्न उठता है कि मनोहर कृतियों, रचनात्मक कार्योंसे 'काम'का अभिप्राय क्या है? आगे वह इसीको स्पष्ट कर रहा है :—

“वे कितने ऐसे होते हैं

जो केवल साधन बनते हैं

आरम्भ और परिणामों के

सम्बन्ध सूत्र से घुनते हैं”

“कुछ लोग कर्म तो करते हैं परन्तु वे केवल साधन होते हैं, वे कर्मके वास्तविक कर्ता नहीं होते हैं। प्रकृति की जैव आवश्यकतासे या अन्य किसीने द्वारा नियोजित साधन रूपमें वे कर्मरत होते हैं। उनमें स्वयं कर्म निर्धारणकी क्षमता नहीं होती है। उनमें वास्तवमें परिस्थितियों, परिवेश, परम्परा, प्रकृति आदिकी ही अभिव्यक्ति होती है। सही अर्थमें वे दास होते हैं, स्वामी (कर्ता) नहीं। जिस प्रकार जुलाहे धागोंसे कपड़ा घुनते हैं, उसी प्रकार उनको माध्यम बनाकर प्रकृति, परिस्थिति, परिवेश, परम्परा आदि ही अपनेको व्यक्त करते हैं,” (ऐसे लोगोंको ‘रहस्य’ सर्गमें श्रद्धाने भी वास्तविक कर्ता नहीं माना है; देखिये ‘रहस्य’ सर्ग)।

स्पष्ट है कि यहाँपर ‘काम’ प्रत्येक मनुष्यका स्वतन्त्र चेतना कर्ता बनना ही श्रेयस्कर मान रहा है। जो व्यक्ति जिस मात्रामें स्वतन्त्र-चेता, आत्मनिर्भर होगा उसी मात्रामें उसी मात्रामें उच्च फीटकी होगी। प्राकृतिक आवश्यकता और स्वतन्त्रता दोनों उत्कृष्ट व्यक्तित्वके विकासके लिए अपेक्षित हैं। केवल जैव आवश्यकतासे परिचालित जीवन प्राकृतिक सृष्टिसे अधिक भिन्न वस्तु नहीं होता। उत्कृष्टताके लिए, इसके अतिरिक्त, स्वतन्त्रता की अनिवार्यता होती है। स्वतन्त्रता चेतनाका वैशिष्ट्य है, इसीसे माध्यमसे वह अपनी पूर्ण अभिव्यक्ति करनेमें समर्थ होती है। गोष्ठादेजीने लिखा है — “परदृष्ट जानि हूँ तो इन इन्द्रिय निज बस है न हँसो।” इन्द्रियोंकी दासता, भोगशील दासता, से ऊपर उठकर ‘निज बस’ होना, अपनी चेतनाका उदयन करना, ही वास्तवमें कर्ता होना है।

विदग्ध चेतना की अभिव्यक्ति स्पष्ट रूपसे तीन स्तरोंपर दिखायी देती है। एक स्तर चेतनात्मिकता है, दूसरा मानवके अतिरिक्त सभी जीवोंका है और तीसरा स्तर मानव सृष्टिकार है। प्रथम दो स्तरोंमें ऊर्णमायी चेतना की गति प्रकृति के मूल आवश्यकता के कारण मुक्त नहीं हो पाती। इन स्थितियोंमें प्रकृति के तथा उसके अतिरिक्त नियम ही चेतना की गति का संचालन करते हैं। अतएव चाहे कर्म ही अपना चेतना अपनी स्वतन्त्र अभिव्यक्ति नहीं कर पाती। पर उगले घेगवो रोचना भी अगम्य है। उगले इन दो स्तरोंमें ऊपर उठकर तीसरे स्तर अर्थात् मनोमय स्तर

पर अपनेको प्रस्तुत किया। यहाँ वह स्वयं आत्मा बनकर प्रस्तुत होती है, जिसको अन्यत्र तो न प्रकाश लेना है, न गति रुद्ध रहना है। यहीं वह स्वतन्त्र, प्रकृतिके स्तूल आवरणसे मुक्त, संचरण करती है। यहाँ वह प्रथम दो स्तरोंके जीवनका भी स्वतन्त्र भोग करती हुई महाचेतनासे एकरस होनेमें समर्थ होती है। काम मनुमें इसी स्वतन्त्र चेतनाकी मनोहर अभिव्यक्ति देपना चाहता है। आगेकी पंक्तियोंमें काम 'मनोहर कर्म', अर्थात् स्वतन्त्र-चेता साधक (कर्ता)के कर्मका उदाहरण प्रस्तुत करता है :—

“उपा की सजल गुलाबी जो
घुलती है नीले अमर में
वह क्या है ? क्या तुम देख रहे
घणों के मेघाढम्बर में।
अन्तर छे दिन और रातों का
पह साधक कर्म बिखरता है
माया के नीले अंघल में
आलोक विन्दु सा झरता है।”

“उपाकी जो आर्द्र गुलाबी नीले नभमें घुलती है, उसका क्या रहस्य है ? (न घणोंकी सघटना (या प्रातः एव सन्ध्याकी रंग निरमी मेघ-मालाओं)के भीतर तुम क्या देखते हो ? वास्तवमें यह रहस्य साधक कर्मका है जो मायाके नीले अँचल (आकाश)में आलोक विन्दु बनकर झरता है। यह दिन और रातका अन्तर है।”

काम कहना यह चाहता है कि सूर्य स्वतन्त्र चेता कर्ता है, वह आत्म निर्भर-साधक (लक्ष) है जो मनोहर कृति सम्पन्न करता है, वह स्वयं ज्योति है। उसीकी साधना (या कर्म) उस आकाशमें उपाकी क्षिप्त अरुणिमामें प्रत्युद्भित होकर आलोक जननी है और सारे विश्वको ज्योति प्रदान करती है। साधक सूर्यका यह कर्मांश ही दिन और रातका विभेदक गुण है। रातमें इस कर्मांशका अभाव होता है। मायाके नीले अँचल (काल)से आच्छादित इस जीवन (विश्व)में स्वतन्त्र-चेता (साधक) कर्ताका कर्म ही आलोक प्रदान करता है। इसीके द्वारा प्राणी श्रेयको उपलब्ध करता है। जो सूर्यके समान कर्म साधक न होकर केवल साधन होता है वह जाग्रतिना नहीं, बरन् तमका जीवन व्यतीत करता है। सृष्टिशक्ति तमकी ओर नहीं, बरन् ज्योतिषकी ओर अपना विकास चाहती है, इसलिए कृषिप्रांकी प्रार्थना थी कि “तमसो मा ज्योतिर्गमय”

इससे कामके स्वरूपका विश्लेषण भी हो जाता है। जिस प्रकार उपा-कालमें साधक (सूर्य)का कर्म राग, उल्लास, प्रमोदमें आरम्भ होता है और धीरे धीरे आलोक बनकर आकाश-व्याप्त हो जाता है उसी प्रकार जीवनमें काम पहले राग, उल्लास, स्नेह क्षिप्तता मस्ती लेकर आता है, और धीरे धीरे जीवनको आलोक, श्रेयसे ज्योतिष कर देता है। उसमें प्रेय और श्रेय एक हो जाते हैं, श्रेय प्रेयका समन्वय ही आनन्द है। अतएव काम जीवनको श्रेयसे श्रेयतक ले जानेवाली मांगलिक चेतना है। अपने राग और कर्मांशोंमें वह सभी भावों, कर्मों और विचारोंको समाविष्ट कर लेता है।

नर नारीके मिलनपर गृहस्थी निर्मित होती है, फिर वात्सल्यके द्वारा दम्पतिकी जीवन त्रिषासोन्मुख होकर, कुटुम्ब, समुदाय, राष्ट्र और वसुधैवकुटुम्बकमृतकरी मागलिक भावनाओंको उपलब्ध कर लेता है। व्यक्तिके विकासकी यह पराकाष्ठा है। अतएव यह कहना गलत न होगा कि यदि जीवनमें इस कोटिकी व्यापक-काम-भावनाको ग्रहण कर लिया जाय तो जीवनके चरम लक्ष्य आनन्दकी प्राप्तिके लिए अन्यत्र जानेकी आवश्यकता नहीं है।

वैदिक काम भावना इसी कोटिकी थी। आर्य गृहस्थका जीवन इसी भावनाकी निर्मिति है। 'कामायनी', जैसा कि हम आगेकी विवेचनामें भी देखेंगे, इसी आर्य गृहस्थ जीवनकी स्थापनाका प्रयास करती है। यह व्यवस्था गैवागम या शाक्तागमकी नहीं, उसके पूर्वकी तरुण आर्य जातिकी व्यवस्था थी। प्रसादजी इसीको आर्योंकी मौलिक जीवन व्यवस्था मानते थे। यह व्यवस्था कोई बाद नहीं है, बरन् जीवनके सामान्य विकास सिद्धान्तके आधारपर गृहीत है। आज भी इस गृहस्थ-जीवनको ही मानव विकासका आधार और प्रमुख साधन माना जाता है।

X

X

X

श्रद्धा की ओर प्रवर्तन

मनुको अपने प्रेय श्रेय समन्वित रूपका रोध कर लेनेके उपरान्त 'काम' कहता है — "सि मूल शक्तिने विद्वन्-लीला प्रारम्भ की थी, वह 'प्रेम कला' (या प्रेम शक्ति) थी। उसका सन्देश सुनानेके लिए, उसने अभीष्टको व्यवहारमें ढालनेके लिए, वह 'उमला' (यहाँ उसका श्रेय श्रद्धा की ओर है) अवतरित हुई है। वह हम दोनोंकी सन्तान है। वह अत्यन्त सुन्दरी और भोली भाली है, तथा उत्लाह, आमोद और आनन्दसे पुरित है।"

आगे कामका कहना है —

"जड़ चेतनता की गोंठ घड़ी

मुलक्षण है मूल सुधारों की

वह क्षीतलता है क्षान्ति गयी

जीवन के उष्ण विचारों की।"

नर नारीको पुरुष (व्रद्ध) और प्रवृत्तिका दार्शनिक रूपन मानकर इन पंक्तियों का अर्थ करना मुझे मान्य नहीं है। वह यही हो सक्ता है, परन्तु सन्मार्गकी गोंठ दार्शनिक रूपात्मक अर्थकी नहीं है। मेरे अनुसार इनका अर्थ इस प्रकार है :—

"यही जड़ चेतनता की गोंठ अर्थात् पीनता और उसके मूल-सुधारों की मुलक्षता है। वह जीवनके उन्नत विचारोंकी क्षान्तिगयी शीतलता है।" मनुष्यका पीन जड़ चेतनके प्रगाढ़ आत्मिकनमें बदल होता है। अतएव वह अपनी चेतनतासे मूल करता है और चेतनताके कारण उनका सुधार करनेमें प्रवृत्त होता रहता है। इसी मूल सुधारमें उसका पीन उल्लसता रहता है। मनुष्य अपनी जड़-चेतनताकी इस गोंठका,

उल्लसनों मुल्लसनेका प्रयत्न करता है, पर यह कार्य सगके वशका नहीं होता है। न यह उल्लसन दूर हो पाती है, न जीवनमें सगति स्थापित हो पाती है; और परिणाम स्वरूप न उसका पूर्ण विकास हो पाता है। जटता और चेतनताकी सगति स्थापित करना आत्म विकासकी प्रथम अनिवार्यता होती है।

प्रायः देखा जाता है कि कुछ लोग जटतासे अभिभूत होकर उसीकी सन्तुष्टिमें प्रवृत्त होते हैं और चेतनताका विकास रुक जाता है, ये समके उपासक होते हैं। दूसरी ओर कुछ लोग चेतनताके ही विकासमें प्रवृत्त होकर जटताको पूर्णतः त्याग देनेका आग्रह करते हैं और तपमें निरत होते हैं। इन दो अतिचारियोंके बीच उन लोगोंकी स्थिति है जो विधि निषेधमय वैदिक कर्म नियमोंके सहारे इन उल्लसनों-मुल्लसनों चाहते हैं। प्रथम मार्ग इन्द्रिय भूत-सृष्टिना है, दूसरा निरति-मूलक ज्ञान (तप)का और तीसरा एषणा द्वारा संचालित विधि निषेधमय कर्मानुष्ठानका। पहला इच्छाका, दूसरा शानका और तीसरा 'कर्म'का मार्ग है, जिनके समन्वयका प्रयोग प्रसादजीने रहस्य सर्गमें प्रस्तुत किया है (देखिये 'रहस्य' सर्ग)। यह समन्वय भ्रष्टाके द्वारा ही हो पाता है। 'कर्म' भी मनुष्ये यही करता है कि जब चेतनताकी समस्याको मुल्लसनेवाली यही भ्रष्टा है।

प्रश्न होगा कि भ्रष्टा इस समस्याको किस प्रकार मुल्लसता सकती है ? 'भ्रष्टा' सर्गमें मैंने भ्रष्टाकी प्राकृतिक विशेषताकी ओर ध्यान आकृष्ट किया है। मैंने यह बताया है कि प्रत्येक जीवन स्थितिसे तादात्म्य स्थापित करके, उसमें भीतर से कर्तव्य कर्मका निधारण करना और उल्लासने साथ, निद्रास आशाके साथ, उसका पालन करना उसकी प्रकृतिगत विशेषता थी। कामके स्वरूपको हमने देख लिया कि वह श्रेय प्रेय समन्वित एक मागलिक चेतना है जो जीवनके उद्भव और पूर्ण विकासका सगल-साधन है। वह वैदिक प्रेमका स्वरूप है। भ्रष्टा इसी कामकी सत्तान है। ७ तब जटता और चेतनताकी समस्याको वह मुल्लसनेमें पूर्ण समर्थ है।

भ्रष्टामें स्वतन्त्र चेतना शक्ति थी और वह 'मनोहर' कृतियोंको करनेकी प्रबल आकांक्षासे प्रेरित थी, इसे हम 'भ्रष्टा' सर्गमें देख आये हैं। जट-चेतनताकी गौंठकी समस्याके विषयमें उसने स्पष्ट रूपसे मनुष्य समुदाय यह समाधान प्रस्तुत कर दिया था (जो आनन्दवादी समाधान ही है) कि — "कर्मका भोग, भोगना कर्म, यही जटका चेतन आनन्द" (इसकी व्याख्या की जा चुकी है)। वस यही वह समाधान है जो भ्रष्टा जानती थी। (विस्तृत विवेचनाके लिए देखिये—आनन्दवादका प्रकरण, क्योंकि भ्रष्टाच द्वारा आनन्दवादकी अभिव्यक्ति करायी गयी है, और जेसा कि उस स्तरपर देखा जायगा, आनन्दवाद जट-चेतनता समन्वयात्मक जीवन दृष्टिकोण ही है। यह जीवनकी स्वात्मक अनुभूति है)।

यहाँपर यह समझ लेना ठीक होगा कि 'भ्रष्टा' प्रसादकी आदर्श नारीका प्रतिनिधित्व तो करती है, परन्तु यह मानना ठीक न होगा कि वह नारी जातिका प्रतिनिधित्व करती है। सभी नारियों 'भ्रष्टा' नहीं हो सकतीं। काव्य-वर्णित देवि

हासिक पात्र अपना वैशिष्ट्य बनाये रखकर केवल अपने प्रकृतिगत धर्म (या गुण विशेष)का प्रतिफलन करते हैं, और इसलिए वे उन्हीं व्यक्तियोंका प्रतिनिधित्व कर सकते हैं जिनमें वे धर्म (या गुण) हों। उन्हें सर्वसामान्यका प्रतिनिधि मानना गलत होगा।

दार्शनिकोंने जड़ प्रकृति (माया)को नारी और चेतन (ब्रह्म)को पुरुष (नर) कहकर ब्रह्म और उसकी माया-शक्ति (प्रकृति)के सम्बन्धको स्पष्ट करनेका प्रयत्न किया है। इससे यह समझना भूल ही होगी कि सभी नारियाँ जड़ हैं, और जड़ताही ओर पुरुष (नर)को खींचती हैं; तथा सभी नर चेतन हैं, वे जड़तासे भागना चाहते हैं पर नारी उन्हें पृथ्वी (भौतिकता)से सम्बद्ध रखती है। इसी प्रकार यह कहना भी भ्रम ही होगा कि सभी नर प्रकृति उत्थाप (उण्णता)में जलते हैं और नारी उन्हें शान्ति शीतलता प्रदान करती है। यह सच मानना दार्शनिकताके प्रति व्यामोह नहीं तो और क्या होगा ?

जड़ चेतनताकी गोंठकी समस्या, भूल सुधारोंकी समस्या, केवल नरके लिए नहीं बरन् नारियोंके लिए भी है। यह मानव जीवनकी सामान्य समस्या है। जिस प्रकृतिगत गुणके द्वारा 'श्रद्धा' इसे सुलझा सकती थी, उसके द्वारा विश्वके सभी नर-नारी इस समस्याको सुलझा सकते हैं। इसीलिए मेरे मतमें उपर्युक्त पक्तियोंका तात्पर्य, दार्शनिक रूपके द्वारा न केवल स्पष्ट नहीं होता, बरन् उसके स्पष्टीकरणमें बाधा भी प्रस्तुत होती है। ऊपर मैंने सकेत किया है कि जड़-चेतनकी प्रस्थिति कोलनेना प्रसादीय हल 'आनन्दवादी' जीवन सिद्धान्त है, जो नर नारी दोनोंके लिए समान रूपसे उपयोगी है।

X

X

X

अन्तमें काम कहता है कि उसे ('श्रद्धा'को) पानेकी इच्छा हो, तो योग्य बनो। तात्पर्य यही है कि श्रद्धाही, जो जड़-चेतनताकी समस्याको हल करना जानती है, पानेके लिए उसके मार्ग-दर्शनमें चलना सीखो। यहाँपर भी यह ध्यानमें रखना चाहिए कि कामका यह तात्पर्य नहीं है कि नरको नारीके मार्ग-दर्शनमें चलनेमें श्रेयकी प्राप्ति होती है, उसकी समस्याएँ दूर हो जाती हैं। हमें कहीं भी इन पात्रोंके ऐतिहासिक व्यक्तित्वकी प्रकृतिगत विशेषताओंको भूलना नहीं चाहिए। वास्तवमें मनुको व्यापक काम भावनाकी प्राप्ति थी ही नहीं, वह तो केवल श्रद्धामें थी; और चूँकि केवल उसी भावनाके द्वारा (प्रसादके अनुसार) जीवन आनन्दमय हो सरता है, इसलिए मनुको उसने मार्ग दर्शनमें चलनेका परामर्श दिया गया होगा।

परन्तु मनुकी समझमें बात न आयी। उन्होंने पूछा 'पर कौन कहाँ पहुँचाता है !' काम-यापी एम हो पुरी थी, मनुका वह स्वप्न भग हो गया, अर्थात् अचेतन मनका उभार दब गया। सचेत हो गया; मनु जगे तो अनायास ही उनके हाथोंमें गोम-रूता थी। (कहि यह सचेत प्रदान करना चाहता है कि हम घटनासे मनुने यह

भी व्यवधान तिलमिला देता है। प्रणयियों का कहना है कि ऐसी क्षितिमें 'हार पहारसे लागत है'। गोपियों श्रीकृष्णकी मुरलीको भी सहनेमें असमर्थ थी। तात्पर्य यह है कि रति भूत ईर्ष्या लेकर जाग्रत होती है।

मनु भी ईर्ष्यासे जमिभूत हो उठे। पशुओंके प्रति प्रदर्शित श्रद्धाका प्रवृत्त स्नेह भी मनुको पीडा देने लगा। अन्तक श्रद्धाके प्रति अपने रागको उन्होंने तप विभूति के आदरणमें छिपा रखा था, परन्तु अब ईर्ष्या-पवनके कारण वह कोमल तपानरण उघड़ने लगा था:— ✓

“यह विराग विभूति ईर्ष्या-पवन से हो स्वस्त
यिखरती थी, और झुलते जलन-कण जो भस्त
मिन्नु यह क्या पृथु तीखी घूँट, हिचकी आह
कीन देता है हृदय में, घेदनामय दाह।”

एक दिन श्रद्धा एक पशु शायकको स्नेह प्रदान करती हुई मनुकी ओर आ रही थी। इस दृश्यको देखकर वे सोचने लगे — ✓

“आह ! यह पशु और इतना सरल सुन्दर स्नेह
पल रहे मेरे दिये जो अन्न से इस गेह
में ? कहाँ मैं ? ले लिया करते सभी निज भाग
और देते फेंक मेरा प्राप्य तुच्छ विराग।”

× × ×
“निद्रा में जो सरल सुन्दर हो विभूति महान
सभी मेरी हैं, सभी करती रहे प्रतिदान।
यही तो, मैं जलित बाढय-बहि नित्य अशान्त
सिन्धु लहरों-सा करे शीतल मुझे सज शान्त।”

प्रथम चार पंक्तियाँ तो ईर्ष्याको प्रणयकी प्राकृतिक सीमाके भीतर ही व्यक्त करती हैं। यह प्राकृतिक है कि प्रणयी अपने और अपने प्रेमालम्बनके बीच निर्दोष वस्तुओंको भी नष्ट आने देना चाहता है। ईर्ष्या का यह रूप प्रणयारम्भम अनिवार्य होता है। इन्क और इसदका अनिवार्य साथ होता है। परन्तु अन्तिम चार पंक्तियोंमें मनुकी ईर्ष्या जिस सीमाको पार करती है वह असाधारण है, और उसकी असाधारणतामें कोई रक्षक है। ✓

‘आशा’ गर्भमें हम यह देख आये हैं कि “मनुमें देव-संस्कृति फिरसे गजरा हो उठी थी।” उन्नी स्वरूप हम यह भी संकेत ग्रहण कर लिये थे कि देव-जीवनकी विरुद्धिया के मनुके जीवनमें उभग्नरी गारी सम्भावनाएँ बनो हुई हैं। ‘आशा’ गर्भमें प्रसृत उपलब्धिरोमम यह एक उपलब्धि है। इस स्वरूप उपर्युक्त अन्तिम चार पंक्तियों में हमें देव विरुद्धि पुनरुत्पत्ति का स्पष्ट बोध हो जाता है। (इन्क उभेजना पाकर रामाधिन ईर्ष्याने मनुके भांगर दूधे हुए विहृत ‘अहम्’को जगा दिया। ‘गिन्ता’ गर्भम वहा ल पुन है कि देव-संस्कृति पदाधिकार भोग गायनाम अभिमत थी। यह

निजको भोक्ता और श्रेष्ठ विश्वको भोग्य मान बैठी थी। मनुका जल प्लावनसे पूर्वका जीवन इसी मान्यताकी छायामें स्फुरित रहा। यही उनका सस्कार था। ✓

उपर्युक्त अन्तिम चार पक्तियोंमें उनका यह सस्कार व्यक्त हो उठा है। वे कहते हैं:—“विश्वमें जो कुछ सरल सुन्दर महान् विभूतियाँ हैं, वे सब मेरी हैं, वे सभी मेरी भोग्या हैं। मे उस पादपात्रके समान हूँ जो निरन्तर अपनी वृत्ति चाहती है फिर भी अग्रान्त रहती है। जिस प्रकार समुद्रकी लहरें उसे शीतल करती रहती हैं, उसी प्रकार विश्वकी प्रत्येक वस्तु मेरा प्रतिदान करे।” यह भोगवादकी, विद्वत् अहम्की, पराकाष्ठा है। ✓

आगे चलकर मनुका यह देव सस्कार कई भयानक कार्योंके रूपमें व्यक्त हुआ है। उन्हें देखकर जो लोग यह कहनेके भ्रममें पड़ जाते हैं कि कविने मनुको गिराया है उन्हें इस स्वप्न, तथा ‘आशा’ सर्गके सम्मिश्रित अश्रम, प्रस्तुत किये गये इस सन्देश की याद रखना होगा कि रह-रहकर मनुके देवत्वका भ्रम उठना प्राकृतिक एवं मनो-वैज्ञानिक तत्त्व है और कार्य-विधानकी भाग है। इन उभारोंके अभावमें मनुका व्यक्तित्व प्रौढताको प्राप्त ही न हो पाता (पात्र विमर्श देखिये)। ✓

×

×

×

मनुकी ईर्ष्याका यह असाधारण उभार आयेगजन्य और क्षणिक था। भद्राके पास आते ही वह दब गया, और मनु प्रणयकी स्निग्धतामें बह चले। नारी भद्राको रति-भूमी आँखोंसे निरन्तर कर नर-मनु मुग्ध हो गया और कह उठा:—

“कौन हो तुम विश्व माया कुहक-सी साकार
प्राण सत्ता के मनोहर भेद-नी सुकुमार
इक्ष्वा मित्रकी बात छाया में लिये निश्वास
थके पथिक समान करता व्यजन रखनि विनाश।”

प्रणय की इस विमृग्धतामें मनुको अपने प्रलय पूर्ण जीवनकी सहचरी काम-यालिकाकी याद आ गयी। प्रेम भावने स्मृतिको स्पष्ट कर दिया; उन्होंने पहचान लिया कि वह बालिका इस समय उनके सम्मुख उपस्थित युवती भद्रा ही तो है:—

“वही छवि हूँ वही जैसे किन्तु क्या वह भूल ?
रही विस्मृति सिन्धु में स्मृति नाव विफल अहूल।
जन्म सगिनि एक थी जो काम बाला, नाम
मधुर भद्रा या, हमारे प्राण को विनाश
सतत मिलता था उसी से, धरे जिसको धूल,
दिया करते अर्घ्य में मन्त्रद, सुग्गा मूल।”

‘प्रति पुरातन’की इस भूमिकाने दोनोंको जोर निकट ला दिया। मनु अपनी चेतनाका समर्पण करते हुए कहने लगे:—

“आज ले लो चेतना या यह समर्पण दाव
विद्वत् रानी सुन्दरी नारी जगत की मान।”

श्रद्धा तो प्रेमके उपादानसे ही निर्मित थी, अतः प्रेमके इस समर्पणको वा अस्वीकार कैसे करती ? यद्यपि मनुमें एकाधिकार भोगनी भावनाका उग्र रूप व्यक्त होकर दृढ़ गया था और उसके पुनरुत्थारकी आशका निर्मूल नहीं थी, परन्तु उनका यह समर्पण विशुद्ध प्रेमानुभूतिकी भूमिपर था, श्रद्धाने उसे स्वीकार कर लिया । पुरुषने इस चेतना-समर्पणने उसकी नारीको उल्लास, वीर्य, चिन्तासे भर दिया, और अत्यन्त पुलकित हृदयसे उसने पूछा —

“... क्या समर्पण आज का हे देव !

बनेगा चिर-बन्ध नारी हृदय हेतु सदैव ।

आह मैं दुर्बल, कहो क्या ले सकूंगी दान

यह जिसे उपभोग करने में विकल हों प्राण ?”

नवीन मानवीय धरातलपर नर-नारीका यह प्रथम समर्पण-वर्णोत्सव था । श्रद्धा नारी मनु नरसे पूछती है कि “हे देव, क्या आज नारीके प्रति किया गया पुरुषका यह समर्पण अटूट (चिर-बन्ध) रहेगा ?” इस उद्घरणकी प्रथम दो पंक्तियोंका कुछ लोग यह अर्थ भी ले सकते हैं कि श्रद्धा मनुसे प्रश्न करती है कि “हे देव, क्या आजका यह समर्पण नारीहृदयके लिए चिर-बन्ध होगा, अर्थात् क्या आज आप जो समर्पण कर रहे हैं, उसके कारण नारीका हृदय सदाके लिए बन्धनमें बँध उठेगा ?” इस अर्थके अनुसार श्रद्धाको डर है कि यह समर्पण उसके लिए चिर-बन्धन होगा, उसका जीवन पुरुषके हागिर्तापर चलने के लिए विनश्वर रहेगा । ✓

मैं इस अर्थको नहीं मानता । प्रेमियोंका साक्ष्य देनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि जब कभी नर नारीके प्रति अपनी ‘चेतनाका समर्पण’ करनेका प्रस्ताव रखता है तो प्रेयसी नारी उसे ग्रहण करनेके पूर्व यह सहज प्रश्न कर उठती है कि क्या आजका समर्पण (अर्थात् एक होना) सदा बना रहेगा ? वह यह जानना चाहती है कि उसका प्रेमी उसका साथ जीवन भर देगा ? उसे इसकी चिन्ता नहीं होती है कि उसे जीवन भर बँधना होगा, उसके लिए तो वह तैयार ही है । उसे यह चिन्ता अवश्य होती है कि उसका प्रेमी उस बन्धन में जीवन भर रहेगा या नहीं ? जीवन ही क्या, वह चाहती है कि उसका यह प्रथम मिलन (बन्धन) जन्म जन्मांतरतक बना रहे । ऐसी बात नहीं है कि यह आकांक्षा केवल प्रेयसी (नारी)की होती है, प्रेमी नरकी आकांक्षा भी यही होती है । वेदनाईकी दृष्टी आकांक्षा दोनों एक ही प्रकृति हैं, दोनों उसी निराकरणके लिए वादे कराते-करते हैं । और, यदि अपनी प्रवृत्तिगत पुत्रियों या अन्य दुर्बलताओंके कारण प्रेमियोंमें वेदना भी होती है, तो केवल नर ही नहीं, नारी भी वेदना हो जाती है । यह यथार्थ है । मनोविज्ञान इसका समर्थन करता है । ✓

हाँ, दाम्पत्यमें अमनोवैशानिता तब होती है (जब मिलनके असरपर प्रेयसी प्रेमीसे यह पूछे कि क्या आज मुझे अपनी चेतनाका समर्पण देकर, तुम मुझे सदाके लिए बंधनमें बँध रहे हो ?) ऐसा पूछना प्रेमी की दृष्टि में अनादर होगा । इसका तो यह आशय हुआ कि पूछनेवाली नारीमें उस एकनिष्ठताका अभाव है जो

प्रेमका वैशिष्ट्य है। प्रेम एकनिष्ठ वचन ही तो है। अतएव उपर्युक्त पत्तियाँका यह अर्थ अमनोवैशानिन और भ्रमपूर्ण है। ✓

इस अर्थको माननेवाले, अपने इसी मिथ्या वाक्य-बोधके कारण, यह समझ-कर आगे बढ़ जाते हैं कि 'प्रसाद'ने श्रद्धाके द्वारा यह व्यक्त करना चाहा है कि 'समर्पण'के बाद नर नारीको वेदनापूरित असहाय चिन्दिनीके रूपमें छोड़ देता है। फिर जो मनीषी समीपक आधुनिक विचारोंकी प्रगुद्धतासे एकरस हैं, वे तुरत 'प्रसाद'-पर नारीविषयक इस 'सुखी भावना'का आरोप करके गर्म हो जाते हैं। पर यह दोष प्रसादका नहीं, वरन् व्याख्यावाचकोंका है। ✕

यही कारण है कि मैंने इस चर्चाको इतना विस्तार दिया है। मने आरम्भमें अपने मतानुसार अर्थ दे दिया है। चर्चाके उपसंहारमें उसे यहाँ पुन मैं स्पष्ट कर देना ठीक मान रहा हूँ। श्रद्धा यह पूछती है कि "हे देव ! नारी हृदयके लिए (अर्थात् नारीके हृदयको पानके लिए) आप आज जो "चेतनाका समर्पण" सुझा दे रहे हैं, क्या वह समर्पण सदा स्थायी रहेगा ?" वास्तवमें यह प्रश्न नही है, वरन् यह इस तथ्यकी ओर मनुका ध्यान आकर्षित करनेका 'कान्तासम्मत' प्रकार है कि आजका हमारा सह-व्यवस्था चिर नष्ट रहना चाहिए। ✕

श्रद्धाके कथनका यह आशय लेनेपर हमारे मानसमें नारीका असहाय या दुर्बल-दयनीय चित्र नहीं, वरन् उसका एकनिष्ठ प्रेमाश्रित सरल चित्र, उभर आता है। ✓

✕

✕

✕

उपलब्धियाँ

- (१) मनुम देव विकृतिका प्रबल, किन्तु क्षणिक, उभार हुआ। इससे भविष्यमें उसके पुन उमरनेकी सम्भावना अधिन हो उठी।
- (२) मनु रति भूपते व्याकुल होकर श्रद्धाको अपनी चेतनाका समर्पण कर बैठे और श्रद्धाके उसे स्वीकार भी कर लिया, किन्तु ऐसा उसने एकनिष्ठ प्रेमकी सरल चेतना भूमिपर किया।

● 'लज्जा' सर्ग

मनुके चेतना-समर्पणने श्रद्धाकी नारीके मूल मधु अनुभाव (अर्थात् लज्जा)के प्रत्युत्पत्ति पर दिया (मूल मधु भाव रति है और उसका मूल मधु अनुभाव लज्जा है। दोनोंमें अन्विष्ट व्यङ्ग्य-व्यञ्जक सम्पन्न होता है। लज्जा रतिकी प्रतिरिम्ब, प्रतिवृत्ति है)। श्रद्धाकी अतर्चेतना समर्पण विमृष्ट होकर अपनी लज्जामें सिमट उठी। कविने भोग

रति और लजाके सहज द्वन्द्वको इस सर्गम व्यक्त किया है। नारी जिस क्षण अपने निश्चेष समर्पण करनेके सिन्दुपर रखी होती है उस समय उसकी प्रकृत लजा उन रोकती है, इसलिए कि इस पावन कर्मके पूर्व नारी अपने कर्तव्यको ठीकसे समझ ले नर नारीका यह मिलन पावन इसलिए माना जाता है कि इसीपर सृष्टिका मूल अस्तित्व और विकास होता है, श्रुतियाँ इसे यज्ञ मानती हैं। कर्तव्य भावनासे, सृष्टिके अभिप्रायके निमित्त, इस कर्ममें प्रवृत्त होना पुनीत कर्म कहा जाता है, इससे पराङ्मुख होना सृष्टि शक्तिकी मंगल इच्छाका निरोध होता है।

इसीलिए प्रसादजी येराग्यनो, काम-त्यागको, भीष्मकी आत्म प्रवचना मानते थे। कामके इस उत्पादन अशके त्यागको, नारीके त्यागको, प्रसादजी नरके दम्भके अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं मान पाये। बौद्ध भिक्षुओं भिक्षुभियोंके जीवनकी इसी वृत्तिमत्ताकी उन्होंने खुलकर मर्त्तना की है। 'इरावती' उपन्यासके एक प्रसृत पात्रके मुँहसे उन्होंने इसीलिए कहलवाया है कि "भिक्षु, तुम्हारा पुण्य न जाने कर धोरेमें पाप बन गया है। मानव-जीवनका चेतन्य उबालाकी उपयोगिता निर्वाणमें कुछ जानमें नहीं है।" के

इसी उपन्यासमें आनन्दवादी ब्रह्मचारी कहता है कि "आर्य धर्मका आरम्भिक उद्घाटन स्वर्ण यद्यपि अभी एक बार ही नष्ट नहीं हो गया है, फिर भी उसे जगाना पड़ेगा। वह जलस, अयसादग्रस्त, अपनी कायरताके कारण विवेकका ढोंग करने लगा है। शिथिल, जैसे किसीको कुचल न देनेका मिथ्या अभिनय करता लड़खड़ाता हुआ जीवन देवताको ही कुचल रहा है।" 'देवरथ' कहानीमें बाद धर्म चक्रने नीचे सुजाताके जावन देवताका कुचल जना दिखाकर प्रसादजीने यही संकेत प्रदान करना चाहा है कि मिथ्या विवेकके कारण कामका इनन जीवन रसको नष्ट कर देता है। 'इरावती'म लेखकका ही कथन है कि "सत्तार नित्य जीवन और जराके चक्रमें घूमता है, परन्तु मानव जीवनमें तो एक ही गार जीवनोन्मादका प्रवेश होता है जिसमें अनुबन्धका प्रत्याख्यान और स्नेहका आलिंगन भरा रहता है।" के

यह सत्र कहनेका लक्ष्य केवल यह दिखाना है कि प्रसादजी नर नारीके मिलनको, कामके उत्पादन रूपको अनिवार्य मानते थे। परन्तु इस मिलनके सुयोग्य भोगकी माया भी वे स्वीकार करते थे। उनका मत था कि प्रेम इस मायाको स्पर्श निश्चित कर होता है, क्योंकि रति मुँहसे चलकर प्रेम परिणयम बँधकर, कर्तव्यको समझ करता हुआ अपनी पूर्णता (सुख) उपलब्ध कर लेता है। यही कामना वैदिक स्वरूप है। श्रद्धा काम मार्गके प्रथम प्रस्थान सिन्दुपर रखी है। काम मनु और श्रद्धाको एक (पूर्ण) करना चाहता है। इसी स्थितिमें श्रद्धाको लजाकी अनुभूति होती है। के

(सम्पूर्ण पाठ्यमें यह सर्ग सर्गाधिक रमणीय है। एक तो शिथिल स्वयं मनोरम है, और दूसरे, इसके साथ कविनी सहज माधुर्य योग भी था।) कहा जाता है कि 'य यत्नमात्र कवि तदनु रूप काव्य', अर्थात् जैसा कविका रसमात्र शमा उठीके अनुकूल उगता काव्य होगा। प्रसादजीका रसभाव इस सर्गम काव्यस पूर्णत एक हो गया है।

हमारे प्रस्तुत अध्ययनके लिए इस सर्गत्री कला-विवेचना अवांछनीय है; यहाँपर हम उन्हीं बातोंपर विचार करेंगे जिनमें काव्यके अग्रिप्रायको समझनेमें सीधी सहायता मिलती है।

श्रद्धाके दो व्यक्तित्व-पक्ष

कविने श्रद्धाके व्यक्तित्वको दो भागोंमें विभक्त कर दिया है : नारी (Sex) और लज्जा । सर्वप्रथम हम उनके वैशिष्ट्योंपर विचार करेंगे । स्त्रीजिये नारीके यौवनोद्भूत रूपकी शौकी :—

"अंगर-नुवी हिम-अंगों से
कण्ठय कोलाहल साथ लिये
विशुभ की प्राणमयी धारा
बहती जिसमें उन्माद लिये"

+

+

+

"उज्ज्वल घरदान चेतना का
मौर्यं जिसे सब कहते हैं
जिसमें अनन्त अभिलाषा के
स्वप्ने सब जागते रहते हैं।"

(भाद्रि)

स्पष्ट है कि कविने 'नारी'के श्रद्धाके व्यक्तित्वके उस अंशका बोध कराना चाहा है, जो यौवन-दीप्ति शरीरकी माणों-अभिलाषाओंकी वृत्तिके लिए उन्मद है। अथ लज्जाका रूप देखिये :—

"मैं उसी चपल की धात्री हूँ
गौरव महिमा हूँ सिसलाती
रोकर जो लगने वाली है
उसकी धीरे से समझाती।"

+

+

+

"मैं देव-सृष्टि की रति रानी
जिन पंचशण से संचित हो
यन आवर्जना मूर्ति दीना
अपनी भक्तिसि-सी संचित हो ।
मैं रति की प्रतिकृति लज्जा हूँ
मैं शालीनता सिखाती हूँ
मतवाली सुन्दरता पय में
चूपुर सी लिपट मनाती हूँ।"

इन पंक्तियोंसे यह स्पष्ट हो जाता है कि 'लज्जा'को कविने कर्तव्य-भावना, शालीनताकी भावनाका प्रतीक माना है। यही नहीं, बल्कि नारीकी लज्जा उसमें अवस्थित भोग-भावनाकी भी प्रतिमूर्ति है। देव-सृष्टिमें, भोगवादी सृष्टिमें, जो रति थी

वही जल-प्रावनके उपरान्त बननेवाली मानव-सृष्टिकी (भोग और कर्तव्य समन्वित) लज्जा है। अपने विवृत प्रलयपूर्व जीवनके अनुभवोंके कारण उसमें कर्तव्य भावना और अपने लक्ष्य एवं स्वरूपका बोध हो गया है। 'काम' सर्गमें कामने मनुसे अपने जि मागलिक स्वरूप (प्रेय-श्रेय समन्वित रूप)की विवेचना की है; रतिका स्वरूप भी (लज्जा रूपमें) उसी कोटिका है। काम ही के समान वह भी :—

“अवशिष्ट रह गयी अनुभव में
अपनी अतीत असफलता-सी।”

+

+

+

भोग और कर्मका संघर्ष

श्रद्धाकी नारी आँसु बन्द करके मनुको आत्म-समर्पण करना चाहती है; वा लज्जाकी पगडसे तिल मिला उठी है। और लज्जा उसे (समर्पणसे नहीं) अन्ध-समर्पण करनेसे रोक रही है। नारी उससे कहती है कि “तुम (अर्थात् लज्जा) कौन हो ? क्या तुम में हृदयकी परवशता हो ? तुम मेरी स्वतन्त्रता छीन रही हो।” लज्जा कहती है कि “बाले ! आश्चर्य करनेकी आवश्यकता नहीं है। तुम्हें अपने हितका विचार करना चाहिए; मैं तुम्हें यही अवसर प्रदान करती हूँ। मैं एक ऐसा अवरोध हूँ जो तुम्हें सोचने समझनेकी बाध्य करता है :—

“इतना न चमत्कृत हो बाले
अपने मन का उपकार करो
मैं एक पगड हूँ जो कहती
ठहरो कुछ सोच-विचार करो।”

नारी कहती है कि “यह तो ठीक है, परन्तु यह बताओ कि मेरे जीवनका मार्ग क्या है ? इन्द्रिय-उद्वेगके इस घोर अन्धकारमें प्रकाशकी रेखा क्या है ? :—

“हाँ ठीक, परन्तु बताओगी
मेरे जीवन का पथ क्या है ?
इस निविड निद्रा में ससृष्टि की
आलोक मयी रेखा क्या है ?

मैंने यह तो समझ लिया है कि दुर्बलता, अवयवकी सुन्दर कोमलता के कारण मैं सबसे शर जाती हूँ। परन्तु यह तो बताओ कि मेरा मन क्यों ढीला हो जा रहा है, और

“सर्वस्व समर्पण करने की
विश्वास महातरु छाया में
छुपचुप पड़ी रहने की क्यों
ममता जगती है माया में ?

छाया पथ में तारक क्षुति सी
 मिलमिल करने की मधुरीला
 अभिनय करती क्यों इस मन में
 कोमल निरीहता धमशील ?

× × ×

मैं अभी तोलने का करती
 उपचार स्वयं कुछ जाती हूँ
 भुज-लता फँसा कर नर-तरु से
 झूले से झोंके खाती हूँ
 इस अर्पण में कुछ और नहीं
 केवल उत्सर्ग छलकता है
 मैं दे हूँ और न फिर कुछ लूँ
 इतना ही सरल झकलता है ।”

आगे बढ़नेसे पूर्व हमें इन पक्तियोंपर, नारीके इस कथनपर, अवधानतापूर्वक विचार कर लेना आवश्यक है । [इस कथन से यह अन्तर्ग्रहण होता है कि श्रद्धा-नारी निष्क्रिय समर्पणके लिए उद्यत है । नर-नारीका यह निष्क्रिय समर्पण केवल भोगमूलक होता है, यह सुप्रसिद्ध समर्पण होता है व कि प्रयुद्धताका । यह ठीक है कि नर-नारीके समर्पण व्यापारमें भाव विभोरता, सुख शैथिल्यका होना अनिवार्य होता है, परन्तु इसे ही मजिल बनाकर पड़ा रहना प्रगतिमें बाधक और अस्वाभाविक होता है । वास्तवमें यह पड़ाव नहीं, बरन् प्रस्थान भूमिका है । श्रद्धाकी नारी इस समर्पण सुखको बढ़नेके अतिरिक्त अन्य सुख सुख को बैठी है ।

वह चाहती है कि ‘विश्वारा महातर छायामें’ वह सर्वस्व समर्पण करके ‘मायामे सुपचाप पड़ी रहे’ । वह ‘छाया पथ’ में तारक क्षुति-सी मिलमिल करना चाहती है । वह नर-तरुसे भुज-लता फँसाकर सोका खानेका आनन्द लेना चाहती है । वह केवल उत्सर्ग करना चाहती है, और चाहती है कि ‘मैं दे हूँ और न फिर कुछ लूँ’ । उसके हृदयकी ये सारी अभिलाषाएँ इस तथ्यका प्रमाण हैं कि वह अपना निष्क्रिय समर्पण करना चाहती है, भोग्या बनने ही में उसे सुख दिखाई पड़ रहा है । बेच बालाओंका भी यही रूप था । रतिभोग दब-बालाओंकी इस अन्धो भोग प्रवृत्तिका पूरा बोध था । अतएव उसी प्रवृत्तिके उभारको श्रद्धामें धारक उसने बुरत उसे सजग कर देना चाहता वह कहती है —

“क्या कहती हो उद्धरो नारी
 सन्ध्य अश्रु-जल से अपने
 तुम दान कर चुकी पहले हो
 जीवन के सोने से सपने ।”

“अर्थात् हे नारी रुको, तुम यह क्या कह रही हो । तुमने तो, निश्चय करके

अश्रु रूपी जलसे अपने जीवनके सुनहले सपनोंको (अपनी व्यक्तिगत रुचियोंको) पहले ही दान कर दिया ।”

मेरे मतानुसार इस कथनके द्वारा लज्जा श्रद्धाको यह बता देना चाहती है कि जिस दिन सृष्टि-शक्ति की रचनात्मिका इच्छाको स्वीकार करके तुमने मनुको अपना साहचर्य (‘श्रद्धा’ सर्गम) इसलिए समर्पित किया कि उसका सख्त पाकर वे सृष्टि-कर्मम प्रवृत्त हों और देवोंकी मात्र भोगमूलक सस्कृतिके विनाशपर नूतन कर्ममयी मानव सस्कृति स्थापना हो एवं मानवता की विजय हो, उसी दिन तुमने अपने व्यक्तिगत भोगका (ऐकान्तिक भोगका) मार्ग छोड़ दिया । सृष्टिने व्यापक कर्तव्य मार्गपर आरुढ़ होनेपर निजी भोग भावनाको समर्पित रखना अनिवार्य होता है । आगे लज्जाका परामर्श है —

“नारी तुम केवल श्रद्धा हो

विश्वास रजत नग पग तल में,

पीयूष स्रोत सी बहा करो

जीवन के सुन्दर समतल में ।

“हे नारी तुम विश्वास रूपी शुभ्र पर्वत की तलीम प्रवाहित होनेवाली श्रद्धा स्रोतस्त्रिणी हो । जिस प्रकार इस ऊँचे रजत, हिमाच्छादित पर्वतके तलम पीयूष (मीठे जल) की धारा बहती है, उसी प्रकार तुम भी जीवन की समरसता में कर्तव्य निरत रहो । जिस प्रकार इस धवल पहाड़के तलम मीठे पानीके स्रोत बहते हैं, उसी प्रकार तुम अपने गरिमावान् दिव्य विश्वासने प्रति श्रद्धा रखकर जीवनके समतल में अर्थात् दुःख-सुखको सम रूपसे ग्रहण करने की भूमिकापर, जो अत्यन्त सुन्दर-आनन्दमय है, बहा करो, अर्थात् कायरत रहो । बस यही नारीका जीवन है, यही उसकी आलोफमयी रेखा है ।”

अब लज्जाक कथन की निम्नाश्रित आठ पक्तियोंके अर्थोंपर दृष्टिपात करनेके बाद हम पुन इस पूरे प्रसंगकी विवेचना में प्रवृत्त होंगे । लज्जा कहती है —

“द्वों की विजय, दानवों की

हारों का होता युद्ध रहा

सघर्ष सदा उर अन्तर में

जीवित रह निय विरुद्ध रहा ।

आँख स भोगे आँचल पर

मन का सब कुछ रखना होगा

तुमको अपनी स्मृति रखा स

यह सधि पत्र लिखना होगा ।”

(लज्जा कहती है कि देव और दानव दोनों विरुद्ध भोगनादम प्रवृत्त थे, दोनों में अहम् की भावना थी और दोनों ही विद्यासहीन थे । दानवों परस्पर सघर्ष रत थे । इस सघर्ष का कारण यही था कि वे दोनों केवल निजी स्वार्थ सिद्धि के निमित्त भिन्न भिन्न

जीवन सिद्धान्त लेपर केवल भोगमें लल रहे थे। देवोंकी विजय और दानवोंकी हार होती रही। फिर भी उनका यह सपना उनके हृदयमें निहित होता रहा, और निहित विद्यमान था। तात्पर्य यह है कि अपनी सुदिष्टि सृष्टि, या भोगवादी भावना, के कारण देव दानव-सृष्टि कोई उत्सृष्ट, सपना-रहित, जीवन-पद्धति न उपलब्ध कर सकी। उनका विचार अरुद्ध ही रह गया। बल हुआ उस सुष्टिका विनाश।

इसलिए लज्जा अन्तम कटती है कि “हे नारी, आँसूसे भाँगे अपने अचलपर तुम्हें अपने मनसा सर कुछ रखना होगा (तात्पर्य यह है कि वेदना सहनर भी तुम्हें अपनी व्यक्तिगत कामनाओंसे, धुद्र स्कार्यसे, नपादित करना होगा) तुम्हें निरन्तर सुखराकर जीवनसे यह समझौता करना होगा” (अर्थात् अपनी व्यक्तिगत मागानों उपमम रखनर या दसापर तुम्हें सहर्ष, वर्तव्य मार्गपर चलना होगा, यही जीवनसे समझौता है)। ✓

+

+

+

+

समीक्षा

नारीके प्रति बड़ी गयी लज्जावी इस उक्तियों समझनेमें भ्रमना हो जाना स्वाभाविक है। यह समझना भ्रम ही है कि लज्जा यह कहना चाहती है कि “नारी केवल वह थदा है जो पुरुषरूपी विश्वास-रज्जत नगधे पद तलम पीयूष-स्रोत-सो बहा करती है। वह पुरुषके अत्याचारोंको सहकर, आँसू बहाकर, अपने मनकी बातोंको प्रकट करती रहे, कुछ भी हो, वह नरके लिए पीयूष-स्रोत रनी रहे। वह पुरुषके अत्याचारोंको सहती जाय। हृदयमें देवी और आसुरी प्रवृत्तियोंका द्वन्द्व चिरकालसे चला आ रहा है, और देवी प्रवृत्तियोंकी आसुरी प्रवृत्तियोंपर जीत निरन्तर होती आयी है। इसलिए नारीना वर्तव्य है कि वह यह विश्वास रखे कि जिन आसुरी वृत्तियाँ कारण उसपर आज अत्याचार हो रहा है, वे गदम पराजित होंगी, इसी आस्थाके सहार वह पुरुषको अपने हृदयका अमृत देती चले आदि।” ✓

श्री दिनकरजीका मत इसी प्रकारका है। वे लिखते हैं — “कविताकी ये पक्तियाँ कामाग्नीनी, सर्वश्रेष्ठ पक्तियाँ हैं और समस्त विश्व साहित्यमें भी नारीको लक्ष्य करके दतनी आहुल पक्तियाँ कही लिखी गयी हैं या नहा, मैं नहीं जानता। किन्तु क्या यह उक्ति नारी समस्याका कोई समाधान भी देती है? नारीने चूँकि प्रेम किया है, इसलिए अपने व्यक्तित्वपर उसका अपना अधिकार नहीं है। प्रेमी विश्वासका परांत है, प्रेमीकाको उससे पावोंपर पडा रहना चाहिए। उसपर चाहे जग्न विपक्तियाँ आय, किन्तु अपना सर्वस्व उसे पतिके निमित्त उत्सर्ग करना ही होगा और पति चाहे जो भी विपरीत जाचरण करे, उसे पत्नीको मुस्कुराकर टाल देना चाहिए। यही समाधान है जिसे छायावादकी कवि पसन्द करती है।” १-

मेरे विचारसे ये अर्थ असंगत हैं, प्रसगरी भाग अन्य अर्थकी है, जिसे सशेषम ऊपर बताया जा चुका है। आगे मैं उसे ही स्पष्ट करनेका प्रयत्न करूँगा। ८

वक्ता और श्रोताका विचार करने, तथा सन्दर्भको समझकर हमें वाक्यकी पत्तियोंका अर्थ ग्रहण करना चाहिए। उपर्युक्त पत्तियाम वक्ता है 'रतिकी प्रतिकृति' लज्जा, जो शालीनता सिखाती है या जो 'एक पक्क है जो कहती ठहरो कुछ साच विचार करो।' और सोता है 'नारी', जो 'विश्वास महातर छाया में' चुपचाप पडी रहनेके निमित्त इच्छुक है। ५

अब विचार कीजिये—यदि लज्जा उसे यही परामर्श देती है कि 'हे नारी, विश्वासरूपी रजत नग (अर्थात् नर)के पग-तलमें पीयूष-स्रोत-सी बहनेवाली तुम श्रद्धा हो', तो उसने परामर्श क्या दिया? यह तो वह 'नारी' पहलेसे कह रही थी। वह तो नर-तलसे 'भुज-लता पँसाकर' झलनेको ही तैयार थी। यदि यह कहा जाय कि लज्जाने उसे यह बता दिया कि जब आगे चलकर उसे ठोकर लगेगी, उस समय भी उसे आँसू पीकर सब सहना होगा, तो यह कोई महत्वपूर्ण परामर्श न होगा। महत्वपूर्ण इसलिए नहीं होगा कि इस कोटिका निष्क्रिय समर्पण व्यक्तिगत भोगके निमित्त ही होता है। उससे मूलमें व्यापक काम भावनाका अभाव होता है। 'ठोकर लगे तो राकर सह लेना' कर्मिष्ठों द्वारा दिया जानेवाला परामर्श तभी हो सकता है, जब उसीके साथ यह भी कहा जाय कि 'लेकिन कर्तव्य मार्गका त्याग न करना।' ५

'काम' सर्गम मनुको कामने बताया है कि 'यह नीड मनोहर कृतियोंका' है, और व्यक्तिको कर्म-साधक या स्वतन्त्र चेता (वास्तविक) कर्ता होना चाहिये, न कि कर्मका साधन। लज्जा रूपमें रति भी श्रद्धाको ऐसा ही परामर्श दे रही है। वह यह कहना चाहती है कि 'विश्वास महातरकी छायामें' चुपचाप पडा रहना, या 'छाया पथम झिलमिल करना' ही जीवनना लक्ष्य नहीं होना चाहिए। यत्न 'विश्वास' रूपी शुभ्र पहाड़के समतल (समरसता)में प्रवाहित, निरन्तर कमरत, रहकर प्रगति करते रहना जीवन है। नरकी ओर उसका सक्त नहा है। ५

श्रद्धाका जीवनके प्रति एक निश्चित विश्वास था, इसी विश्वासमें आस्था रखकर वह मनुके साथ हो चली थी। वह सृष्टि प्रयोजनकी पूतिक निमित्त, मानवताकी विजयक हेतु, प्रयत्नशील थी। लज्जा उससे इसी शुभ्र विश्वासके प्रति आस्थावान होने और उसक सहारे कर्म निरत रहनेकी बात कहती है। वह यह कहना चाहती है कि श्रद्धा मनुको अपना समर्पण इस भावनाक साथ कर कि उससे द्वारा उसक हृदयकी, 'मानवताकी विजय'की, मंगल कामना पूरी हो सक (आगे चलकर 'कर्म' सर्गम श्रद्धाके एक मार्मिक कथनसे इस बातकी पुष्टि हो जाती है। उसे उसी सगम हम देवोंगे)।

प्रसादजीने कहानिया, नाटकों और उपन्यासोंमें कतिपय गरिमा भटित नारी-चित्र प्रस्तुत किये हैं। उन नारियोंमें कर्तव्य भावनाक प्रति अटूट विश्वास मिलता है। अपने व्यक्तिगत मुसमल कुचलकर भी वे कर्तव्यकी रक्षा करती हैं। आनन्दकतानुसार

चतुर्थी रक्षा में नारीका सात्विक विद्रोहात्मक आवेग भुवस्वामिनी में देखने योग्य है। समाजकी मर्यादायें अनुसार वह रामगुप्तकी पत्नी थी; परन्तु अपने हृदयकी अनुभूतिके प्रति वफादार रहकर उसने चन्द्रगुप्तकी ही वरण किया। रामगुप्तको उसने कभी पति नहीं स्वीकार किया। समाजकी परवाह न करके उसने वापुरुष रामगुप्तसे वधूकी योजना भी की। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रसादजीके मानसमें पुरुषों के वधाचारों, समाजकी अत्यन्त रुढ़ियोंके प्रतिकारमें सर्परतनारीकी मंगलमूर्ति 'वामायनी' की रचनाके पूर्व ही निमित्त हो चुकी थी। वे यह नहीं चाहते थे कि पुरुषके ऊँचानारोंके प्रति नारी निष्पक्ष ही बनी रहे, और 'औसले भीगे अच्छलपर' 'सधियत्र' लिखती चले। *

कहा जा सकता है कि भुवस्वामिनीने वो रामगुप्तको कभी आत्मसमर्पण किया ही नहीं था, इसलिए उसने विद्रोह किया। परन्तु 'देवसेना' के विषयमें यह प्रश्न नहीं उठता है। स्वन्दगुप्त उसे अपनाने के लिए तैयार था; केवल देवसेना की 'हों' की आवश्यकता थी। देवसेना स्वन्दगुप्तको वरण कर चुकी थी। परन्तु उसकी कर्तव्य-भावना ने उसे अपने पूर्ण समर्पणसे रोक रखा, वह अपनी आस्था, अपने विश्वासपर दृढ़ रही। 'आकाश दीप' की चन्दा कर्तव्य भावनाके कारण ही अपने प्रणयियों साथ न जा सकी। उसने अपनी व्यक्तिगत रुढ़ियोंको, अपने 'जीवनके सोने-से गणों' को बनाकर कर्तव्यका पालन करना ही श्रेयस्कर समझा। प्रसादकी सभी प्रमुख नारी-पक्षिणाएँ अपने आदर्शोंके प्रति आस्थावती हैं। 'देवसेना' की 'सुजाता' की चर्चा हो चुकी है। 'पुस्तकार' की मधूलिका, 'इरावती' आदि सभीके द्वारा इस आस्थापूर्ण आदर्शों का निर्वाह हुआ है। *

हाँ, एक बात अवश्य है। इन नारियोंने एक बार मिले वरण कर लिया उसके प्रति भी वे जीवन भर वफादार रहीं। परन्तु प्रेमीके प्रति वफादारीका यह अर्थ नहीं कि कर्तव्यने मुक्त होकर उन्होंने व्यक्तिगत प्रेमका निर्वाह किया। प्रसादकी नारी-भावनाके वैयक्तिक प्रेम और सामाजिक कर्तव्य दो अभिन्न समतत्त्व थे। इनके सम्पर्क होनेपर सामाजिक कर्तव्यके पालनकी ही श्रेयस्कर मानना प्रसादको यह था, साथ ही-साथ प्रेम (व्यक्तिगत प्रेम) भी भावनाके त्यागको उन्होंने किसी स्थितिमें ठीक नहीं माना। यही व्यक्ति चेतना और समष्टि-चेतनासे समन्वित व्यापक काम (या प्रेम) की अनुभूति है। इसी अनुभूतिके द्वारा प्रसादकी जीवनका मागलिक उत्कर्ष चाहते थे। *

लज्जा, इसीलिए, इसी व्यापक काम भावनाकी ओर श्रद्धाकी मोगेच्छा, उन्मद, नारीको उद्बुद्ध करती है। वह यह तो चाहती है कि श्रद्धानारी मनु नरको व्यक्तिगत परास्तर समर्पण करके व्यक्तिगत रति-सुख लें, और इस प्रकार सृष्टिके रचना-कार्य की प्रारम्भिक भूमिकापर खड़ी हो, परन्तु इसीके साथ वह यह भी स्पष्ट कर देना चाहती है कि केवल भोगके लिये किया गया समर्पण देव-सृष्टिमें भी था जो प्रगति-पथपर न बढ़ सका। इसलिए समर्पणका आधार व्यक्ति-सुख और समष्टि-सुखकी समन्वित-भावना होनी चाहिए। 'भोग' को कर्म में परिणत करना आवश्यक है। केवल अहम्मूलक

सुख विनाश-बाधक होता है। उसके साथ इदम्की मंगल चेतनाका आधार भी होना चाहिए। ✓

‘काम’ सर्गमें मैं बता आया हूँ कि मनुके अन्तर्मनकी चिन्तना ही स्वप्नमें, काम-बाणीके रूपमें सुनायी पड़ी। उसी प्रकार इस सर्गमें श्रद्धाकी अन्तर्चेतनाके तर्क वितर्क, इच्छा-आस्था, सोच-विचारको ‘नारी’ और ‘लज्जा’के सवादों द्वारा प्रस्तुत किया गया है। प्रत्येक व्यक्तिमें (चाहे वह नर हो या नारी) एक अश उस मूल प्रवृत्तियों का होता है जो प्रकृतिकी सभी जीव-सृष्टियोंमें वर्तमान रहती हैं। ✓ इसीलिए कहा गया है—

“आहार निद्रा भय मैथुनं च सामान्यमेतद् पशुभिर्नराणाम्” ।

इन पाशविक प्रवृत्तियोंके अतिरिक्त मानव व्यक्तित्वका दूसरा अंश ज्ञानका है। व्यक्तिकी शक्ति जन इन्द्रिय सुखोपभोगकी तुच्छ परिधिसे उबरकर या उसकी भूमि पर खड़ी होकर आत्मालोकके सहारे नियाशील होती है तो उसकी उपलब्धिकी ज्ञान बहा जाता है। यह ज्ञान साधारण सुख-साधना उत्पन्न करनेवाली बुद्धिसे भिन्न होता है। ‘इदम्’का सम्यक् दर्शन ही ज्ञानका क्षेत्र है। एक सर्वान्तरको ‘अहम्’ और ‘इदम्’में (निजमें और शेष विश्वमें) अवस्थित देख लेना ही तात्त्विक ज्ञान है। श्रद्धाने मनुको इस ज्ञानका रोध करनेका प्रयत्न पहले ही किया था, अब उसे भी इसका रोध था यह निर्विवाद रूपसे माना ही जायगा। ✕

जैसा कि मैं पहले कह आया हूँ, और आगे चलकर इडा सर्गमें पुनः यह प्रसंग आयेगा, इन्द्रने प्रलयके पूर्व सारस्वत प्रदेशमें वृनासुरको मारकर ‘आत्मवाद’ की प्रतिष्ठा की थी। उस समय सर्वप्रथम, प्रसादजीने अनुसार, एकेश्वरवादके स्थानपर ‘अद्वैत’, आत्मवाद, का सुरोंमें प्रचार हुआ। श्रद्धा प्रलयके पूर्व इस दार्शनिक, सात्त्विक, समाज व्यवस्थाकी भूमिमें उत्पन्न हुई थी। उसका संस्कार ‘आत्मनादी’ चिन्तनमें हुआ था। प्रस्तुत अदसरपर जन उसके भीतरसे प्रकृत (रति) भूत जाग्रत हुई तो उसीके साथ उसके अचेतन मनमें पड़ा यह संस्कार भी उभर चला। उसकी इस समयकी लज्जा इसी संस्कारकी प्रतिनिधि-सी है। ✕

श्रद्धामें इन्हीं दोनों व्यक्तित्व-अर्थोंका समर्पण हो रहा है। लज्जामें उत्कृष्ट जीवन मूल्यकी स्वीकृति है। जिसे जीवनने आदर्शका बोध न होगा, जिसे जीवन-मृत्युके प्रति आस्था न होगी, वह लज्जाका भी अनुमन न करेगा। लज्जा एक सामाजिक भाव है और व्यक्तिमें तबतक इसका सम्यक् उद्भव नहीं होता है, जब तक उसमें सामाजिक चेतना जाग्रत नहीं होती है। यह सामाजिक चेतना व्यक्तिगत काम-चेतनाका परिष्कार करती है और व्यक्तिको प्रगति प्रदान करती है। इसलिए लज्जाके कथनका तात्पर्य यही है कि श्रद्धाकी नारीको केवल व्यक्तिगत सुखके लिए (सुखल भोगने के लिए) नरको आत्मसमर्पण न करके अपने उस विदगावसे प्रति सक्रिय आस्था रखनी चाहिए, जिसे स्वीकार करके उसने नरका राग पाड़ा है। ✓

महादेवीजीरा कहना है कि “नारी जब किसी साधनाको अपना लक्ष्य बना लेती है तब उसके लिए पुरुष न तो महत्वकी वस्तु रह जाता है और न भयका कारण।” “शरावती” उपन्यासमें ब्रह्मचारी कहता है कि “उपासना आचरण है उस विचार निष्ठाका जिसमें हमें विश्वास है।” इसका तात्पर्य यही है कि हमें जीवनविषयक किसी सिद्धान्त या लक्ष्यके प्रति जो विश्वास होता है हमारे जीवन धारापर उसीके वाह्यरूप होते हैं। हमारी निष्ठा ही हमारे भावों, विचारों, क्रियाओं तथा सम्बन्धोंमें रूप प्राप्त करती है। ‘नारी’ भी अपनी विश्वास निष्ठाको प्रेमी, पति, पुत्र, भाई आदिके सम्बन्धोंके माध्यमसे व्यक्त करती है। इन सब बातोंके प्रकाशमें ही लज्जाके उपर्युक्त कथनका आशय ग्रहण करना ठीक होगा।

भद्रा और विश्वासके रूपकसे सक्रिय महाचिति (प्रवृत्ति) और ब्रह्मके सम्बन्धकी विवेचना दर्शनमें की गयी है। शिव विश्वास है और पार्वती उससे अभिन्न भद्रा है। ‘भद्राविश्वासरूपिणी’ भवान्नीशचरौकी वन्दना दार्शनिक रूपकके आवरणमें ब्रह्मके उभय रूपों (निजिम और शक्ति)की ही वन्दना है।

परन्तु यह समझना भ्रम होगा कि वही दार्शनिक रूपक इन पक्षियोंमें भी है; (जिसके अनुसार नारी भद्रा है और नर विश्वास है। विश्वास और भद्रा नर और नारी दोनोंकी प्रगति और मगलके लिए अनिवार्य होते हैं। यह बात नहीं है कि नारीको ही ‘विश्वास रज्जु नग पदतल’में पीयूष-स्रोत-सी बहना चाहिए, और पुरुषका श्रेय मार्ग इससे भिन्न है, या नारीका पीयूष पीनर ही वह मगलको प्राप्त हो सकता है।

यहाँपर प्रसंग नारीको परमार्थ देनेका है, और उसीसे प्रबुद्ध अन्तर्चेतना (लज्जा) उसे सीख दे रही है, इसलिए उसने यह सब कुछ नारीके प्रति कहा। कामने मनुको भी (काम सर्ग में) इसी प्रकारकी सीख दी है। मनुको उसने बताया था कि सत्यार्थक काम और प्रगतिशील (कर्म-साधक) कामके समन्वयात्मक रूपके बोधसे ही जीवन कल्याणभूमिको प्राप्त हो सकता है। लज्जा भी यही परमार्थ, व्यक्तिगत रति और कर्म-साधकत्व (या प्रगतिशीलता)के समन्वित मार्गकी ओर सचेत, प्रदान करती है।

लज्जा सर्ग यहाँपर समाप्त हो जाता है। मनु और भद्राको, तृतीय काम और रतिते, यौन तृप्ति (जो उत्पादन-शक्तिको अनिवार्य मांग है) और स्तब्ध-पालन (जिससे सृष्टिका अभीष्ट विकास होता है या जीवन पूर्णताको प्राप्त होता है) दोनोंकी अचस्रोचित सीख प्राप्त हुई। आनन्दवादके लिए यह मर्यादा अनिवार्य होती है।

‘कर्म’ सर्ग

पिछले दो सर्गोंमें मनु और भद्राके भीतरसे उठती हुई कामेच्छा, काम-रति-वासनाके उद्वेलनको व्यक्त करके कविने तृतीय काम और रतिकी प्रतिवृत्ति लज्जा

द्वारा उसे सामाजिक चेतना तथा विद्वत् चेतनासे सम्पृक्त करनेका प्रयत्न किया है। दोनों सर्गोंमें कामदेव नरनारी सम्बन्धकी भोगभावनाको, 'मनोहर वृत्ति' सम्पन्न करनेकी भावनाके साथ आवश्यक रूपसे सम्पृक्त माना गया है, दूसरे शब्दोंमें, कामदेव उत्पादक और प्रगतिशील विकासात्मक स्वरूपोंका मागलिक समन्वय स्थापित करनेकी चेष्टा की गयी है। और, इस प्रकार नूतन मानवीय सृष्टिके आरम्भ ही में यह स्थापित कर दिया गया है कि कामदेव इन दो रूपोंके समन्वय द्वारा ही जीवनकी पूर्णता भूमि, आनन्द भूमिकी उपलब्धि सुलभ हो सकती है। म कह आया हूँ कि श्रेयसे अभिन्न प्रेय कामके स्वरूपका निदर्शन करना और उससे आधारपर मानव समाजकी आनन्दवादी व्यवस्थाकी मूल स्थापनाका सक्त प्रदान करना 'कामायनी' का प्रयोजन है। 'लज्जा' सर्गके अध्ययन द्वारा ऐसे इस मतका समर्थन हो जाता है। अब हम 'कर्म' सर्गका अध्ययन करेंगे।

'आशा' सर्गमें कहा जा चुका है कि मनुमें देव-संस्कृति पिरसे सजग होने लगी थी। 'वासना' सर्गमें हमने मनुमें विकृत भोगवादी देव अहमूके, एकाधिनार भोगभावनाके पराकाष्ठागत उभारकी एक शोकी भी पा ली है। हमने यह भी देख लिया कि 'काम' ने मनुको 'मनोहर वृत्ति' सम्पन्न करने और श्रद्धाव योग्य बननेका परामर्श दिया था।✓

'कर्म' सर्गके आरम्भमें हम मनुको कर्ममें प्रवृत्त देखते हैं। सोम यह करण अपने अभीप्सित लक्ष्यकी प्राप्ति निमित्त वे उत्कण्ठित हो चले। यह यज्ञकी पुकारसे उनका हृदय भर उठा। वे जानते थे कि यज्ञ, तपक द्वारा मनोवाञ्छित फल प्राप्त किया जा सकता है।✓

“कर्म-सूत्र सकेत सहस्र थी

सोमलता तब मनु को,

चढ़ा शिजिनी-पी, खींचा फिर

उसने जीवन धनु को।

हुए अग्रसर उसी मार्ग में

छुटे तीर से फिर थे।

यज्ञ-यज्ञ का पुकार से

गह न मझे अत्र फिर थे।

×

×

×

जीवन की अविराम साधना

भर उत्साह खड़ी थी,

ज्यों प्रतिकूल पवन में तरणी

गहरे लोट पड़ी थी।”

इन पंक्तियोंसे स्पष्ट है कि मनु पुत्र देव-संस्कृतिके मार्गपर चल पड़े। यज्ञके द्वारा ही देवोंको वाञ्छित फल मिला करता था, जिससे उनकी भोग प्रवृत्तियोंकी

सन्तुष्टि हुआ करती थी। मनु न तो श्रद्धा की बातों का उपयुक्त आशय समझ सके और न काम की याणी का तात्पर्य ही वे हृदयंगम कर पाये। अपने संस्कार के कारण वे पुनः देव-मार्ग पर चल पड़े। उन्होंने सोचा—

“कर्म यज्ञ से जीवन के
सपनों का स्वर्ग मिलेगा;
इसी विपिन में मानस की
आशा का कुसुम खिलेगा।

+ + +

श्रद्धा पुण्य-प्राप्त्य है मेरी
यह अनन्त अभिलाषा;
फिर इस निर्जन में खोजे
अब किसको मेरी आशा।”

इस स्थल पर यह स्मरण रखना होगा कि मनु परार्थ भावना से नहीं, बल्कि निजोपभोग के निमित्त ही यज्ञ-कर्म की ओर झुके थे। अतएव उनके यज्ञानुष्ठान कर्म का आधार उनका व्यक्तिगत-भोग था, उनका अपूर्ण अहम् था। वे श्रद्धा को पाने के लिए यह-कर्म कर रहे थे। सयोगवश असुर पुरोहित किलात और आकुलि, जो जल-प्लावन-में बच रहे थे और सूखी घास (वनस्पति) खाते-खाते ऊब गये थे, मनु से मिले। वे दोनों मनु को पशु बलि की प्रेरणा देने लगे। मनु को उनकी वाणी पसन्द आयी, क्योंकि वे इस समय अपने देह संस्कार की छाया में चल रहे थे। ‘देव-यजन की घर माया’ उन पर ‘अपनी कर्ममयी शीतल छाया’ पहले से ही डालने लगी थी। अतएव उन्होंने सोचा कि जो कर्म परम्परा से सम्पन्न होते आये हैं, वे सुन्दर हैं और इसलिए त्याग्य नहीं, बल्कि वरेण्य हैं—

“परम्परागत कर्मों की वे
कितनी सुन्दर छवियाँ,
जीवन, स्वास्थ्य, धन, उल्लास हैं
जिनमें सुख की छवियाँ।
जिनमें है प्रेरणाप्रयी-सी
संचित कितनी कृतियाँ;
पुलक भरी सुख देने वाली
पनकर सादर स्मृतियाँ।”

[इस स्थल पर यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि ‘कर्म’ शब्द का प्रयोग केवल एणा द्वारा संचालित कर्म के अर्थ में किया गया है, जिसकी विलुप्त चर्चा ‘रहस्य’ सर्ग में दिने की है। इस छोटिका कर्म जीवन को सम्पन्न करने देता है। ऐसे कर्म करने वाले व्यक्ति को ‘काम’ ने वास्तविक कर्त्ता न मानकर केवल प्रकृतिकी अन्ध शक्तिका

दास उताया है (देखिये 'काम' सर्ग)। ओर, ऐसे ही कर्ताओंको श्रद्धाने 'रहस्य' सर्गमें 'कशापातसे प्रेरित' कहा है]।

मैं पहले ही बता आया हूँ कि वैदिक कालमें जितनी प्रमुख विचार सरणियोंमें हमें पता चलता है उनके मूल, प्रसादजीके अनुसार, प्रलयके पूर्व सुरासुर जातियोंमें ये प्रवृत्तिपूजा, बहुदेवोपासना, एवेश्वरवाद, विधि निषेधमय कर्म मार्ग (जिसकी व्याख्या और प्रतिष्ठा निमित्त 'पूर्व मीमांसा' उपस्थित की गई), औपनिषदिक ज्ञान (अद्वैत-दर्शन एवं आगम निगममें व्यक्त जीवन मर्तों आदि सभीके पूर्व रूप प्रलयके पूर्व थे। या प्रसादजीका दृढ़ निष्कर्ष था, जिसे उन्होंने अपने निम्नोंमें स्पष्ट रूपसे व्यक्त किया है जिस प्रकार प्रलय के पूर्व इन्द्रके द्वारा बठिन सघर्षके उपरान्त तत्कालीन विभिन्न विचार धाराओंका प्रत्याख्यान करके 'आत्मवाद'की स्थापना की गई, उसी प्रकार 'प्रसाद'जीकी कल्पना है कि प्रलयके बाद, अन्य विचार धाराओंका प्रवाह पहले हुआ और उनका प्रत्याख्यान करके आत्मवादकी स्थापना अन्तमें हुई।

मैं यह स्पष्ट कर आया हूँ कि 'चिन्ता' सर्गमें मनुके भीतरसे प्रवृत्तिकी सर्वोपरिता और बहुदेववादकी अभिव्यक्ति करायी गई है, 'आज्ञा' सर्गमें उससे आगे बढ़कर मनुके भीतरसे एवेश्वरवादकी अनुभूति फूटती दिखाई गई है। वहीं यह भी दिखाया गया है कि बहुदेवोंको, या एक देवको, प्रसन्न करके वर रूप वांछित फल पानेके लिए, प्रलय के पूर्व ही सुरासुर जातिमें 'सकाम कर्म' या यज्ञ-तन्त्रकी प्रधानता हो चली थी। इस समय मनुमें इसीका पुनरुत्थार होने लगा। महाभारतमें एक कथा आई है, जिसमें यह कहा गया है कि बृहस्पति और मनुमें एक बार वाद विवाद हुआ। बृहस्पति भौतिकता वादके प्रबल स्थापक और वेद विहित सिद्धान्तोंके विरोधी थे। मनु पर्याप्त वाद विवादके उपरान्त उन्हें अपना मत स्वीकार करानेमें सफल हुए। मनु 'यज्ञ-कर्म'के समर्थकोंमेंसे ही नहीं, बरन् यज्ञ पद्धतिके सत्थापकोंमेंसे एक थे। प्रसादजीने अपनी कल्पनाके 'मनु' में इस वैशिष्ट्यको सुरक्षित रखा है (इस विषयकी श्रेय चर्चा 'दर्शन विमर्श'में देखिये,।

×

×

×

मनुने यह भी सोचा कि 'पशु-बलि' द्वारा सम्पन्न यज्ञ एक नया कर्म होगा, जिसे देखकर श्रद्धा प्रसन्न हो उठेगी। इस विचारसे मनु स्वयं आह्लादित हो उठे। यज्ञ पूरा हो गया और पशु-बलि भी सम्पन्न हुई। कविने यज्ञ महपके करुण दृश्यका मार्मिक चित्र नीचेकी पंक्तियोंमें प्रस्तुत किया है— ✓

“बेदी की निर्मम प्रसन्नता

पशु की कातर घापी,

मिलकर घातावरण बना था

कोई कुरिस्त प्राणी।”

स्मरण करानेकी आवश्यकता नहीं है कि मनु। हिंसातिरेकको प्रलयका एक कारण माना था। हिंसा काम-वासनाका काश्चागत विवृत रूप ही है। जो व्यक्ति अपनी

ज्ञानसिद्धिके निमित्त किसी निर्दोष प्राणीकी बलि दे सकता है, उसकी भोगेच्छाके प्रत्यक्ष समी विवृत-रूप (वोध, मोह, बुद्धि-विभ्रम आदि) निश्चित रूपसे उभरेंगे। विवृत-रूपसे बोध, बोधसे संमूढता, संमूढतासे बुद्धिनाश और बुद्धि नाशसे व्यक्तिके विनष्ट होनेकी बात गीतामें कही गयी है। यहाँ हम देखते हैं कि मनुने जिस पशु-बलिको प्रलयका कारण माना था, उसे उन्होंने स्वयं सम्पन्न किया; इससे हमें उनके काम-विवृति और बुद्धि विभ्रमका बोध तो हो ही जाता है, शेष परिणामोंके आगे होनेकी सम्भावना भी दृढ़ हो जाती है। ✓

×

×

×

भद्राको यह पशु-बलि कार्य असह्य वेदना दे गया। जिस व्यक्तिको आत्म-समर्पण, करनेके लिए वह इतनी अधीर थी, उसके इस कुकृत्यने उसे अधिक दुःख दिया। उसे यह प्रतीत होने लगा कि सृष्टि शक्ति जिस प्रकार एवं कोटिकी मानवताकी सृष्टि करना चाहती है, वह अभी मनुमें उत्पन्न न हो सकी। उम्हरे वे पुनः देव-जीवनकी विवृत गहराइमें डूबना चाहते हैं। फिर भी भद्रा मनुको प्यार तो करती ही थी। ✓

‘लज्जा’ सर्गमें कहा जा चुका है कि प्रसाद-कल्पनाकी आदर्श नारी एक बार जिसे वरण कर लेती है, उससे कभी भी पृष्ठा नहीं करती; परन्तु साथ ही वह अपने कर्तव्य, विश्वासके मार्गसे विचलित भी नहीं होती है। वह अपने प्रिय पात्रको भी उसी श्रेय-मार्गपर ले आनेका प्रयत्न करती है; यही उसकी छावना रहती है। भद्राकी इस समय ऐसी ही स्थिति है। यह मनुके प्रति व्यक्तिगत प्रेम भाव रखकर भी उनके कारण अपने जीवन-विश्वास, कर्तव्य-निष्ठाको छोड़नेके लिए उद्यत नहीं थी। ‘लज्जा’ ने अभी-अभी उसे ऐसी ही सीप भी तो दी है। कर्तव्य-निष्ठाके क्षेत्रमें वह मनुसे (जो विवृत भद्रासे प्रसन्न थे) समझौता करनेकी तैयार नहीं थी; वह उसकी आस्थाका प्रश्न था। ‘लज्जा’ की सीप, यहाँ आलोक-नेता बन उठी थी। भद्राकी इस दृढ़-पीडित स्थितिका चित्र देखिये —

१

“मधुर विरक्ति भरी आकुलता

विरती दृश्य गयन में;

अन्तर्दाह स्नेह का तप भी

होता था उस मन में।

वे असहाय नयन थे सुलते

मुँदते भीषणता में;

अज्ञ स्नेह का पात्र खड़ा था

स्वप्न कुटिल कहुता में।”

सम्भव है कि आजकी प्रगतिशील मनीषा भद्राकी ‘मधुर विरक्ति’, मनुके प्रति प्रेम और विरक्तिको उसकी दुर्गन्ता माने। वह कह सकती है कि ‘कुटिल’ व्यक्तिके पुट्टी कर लेना ही प्रगति है। समर्पणका उसने संकल्प किया था तो क्या हुआ; और

यदि समर्पण कर भी दिया होता तो क्या ? कुटिल व्यक्तिको प्यार देना कुटिलताको बढ़ावा देना है, जो एक सामाजिक अपराध है। श्री मुक्तिबोधजीने ऐसा आरोप प्रसादजीपर लगाया भी है।

ऐसे लोगोंको उत्तर देकर सन्तुष्ट करना तो कदाचित् 'शारदा'के ही वशर्ही बात है, क्योंकि इनके अनुसार सत्त्व और प्रगति शब्दोंके अर्थ इन्हींके द्वारा निर्धारित होते हैं। इनका मार्ग उस वैदिक आर्य-मार्गके समान प्रशस्त नहीं होता है, जहाँ जीवन-विषयक विविध-दर्शन-विचारोंकी अकुण्ठ अभिव्यक्तिकी किसी भी सम्भावनाको न केवल रोका नहीं जाता था, वरन् उनके प्रस्फुटनकी उपयुक्त भूमिकाको भी सुलभ रखा जाता रहा। फिर भी निवेदन किया जा सकता है कि कुटिलको यदि प्रेमसे सुधार लिया जाय या सुधारनेका प्रयत्न किया जाय तो वह असामाजिक न होगा। सर्वत्र और सर्वदा 'एटम बम' ही काम नहीं दे सकता। यदि विश्वभरी सम्पूर्ण कुटिलताको वही दूर कर पाता तो आज आनन्दका अभाव ही क्यों होता ? 'एटम बम' या समाजशास्त्रीय विचारोंकी प्रचुर राशि हमारे पास है, फिर भी हम आनन्दसे दूर होते जा रहे हैं। हम आज यह महसूस करने लगे हैं कि शान्ति और आनन्दके लिए वैज्ञानिक शानोंके अतिरिक्त 'हृदयकी बात' की आवश्यकता है। एकता और शान्तिके लिए क्या आज सम्पूर्ण विश्व उदात्त मानवीय भावोंकी ओर घूम नहीं पड़ा है ? अतएव जो लोग यह मानते आये हैं कि मानव-सुधार और जीवन मगलका जो काम प्रेम कर सकता है वह बिनाशक शस्त्रालम नहीं कर सकते हैं, उन्हें गलत कहना अपना चापल्य प्रदर्शन करना होगा।

+

+

+

+

बेचना-प्रस्त श्रद्धा एतान्त कुटिलतामें पड़ी-पड़ी अपने मानसमें भावी सृष्टिके सम्भाव्य अभिशापोंका दर्शन कर रही है। पशु-बलिकी इस घटनासे उसकी अन्तर्चेतनाको आहत कर दिया है, और श्रद्धाको लग रहा है कि मानो एक बार पुनः सृष्टि अपने उद्देश्यमें असफल होने जा रही है। (उसने सभी विचारोंकी व्याख्या करना तो अत्यधिक विस्तारकी अपेक्षा रखता है। परन्तु चूँकि श्री मुक्तिबोधजीने इस संगममें पर्याप्त स्रम हुआ है, अतः यह सोचकर कि सम्भव है कुछ अन्य लोगोंको भी वस्तु-स्थितिका पूर्ण बोध न हो, मैं श्रद्धाकी कुछ बातोंकी मीमांसा कर लेना ठीक समझ रहा हूँ। मुनिने श्रद्धा कहती है—

“कितना दुःख जिसे मैं चाहूँ

वह कुछ और घना हो,

मेरा मानस चित्र रींचना

सुन्दर सा सपना हो।”

श्रद्धा ने मायी जीवनका मिश्रित मानस चित्र रींचा था (जिसका पता 'श्रद्धा' संगममें मनुको दी गई उसकी प्रेरणामें लग जाता है)। वह नारी चाहती थी कि उसकी यशस्वतासे मनु उस मानस चित्रको गह-यासविकृततामें बदल दे, यही उसका 'विद्यास

रजत नग' था और इसीके 'पग तल' में आस्थामय कर्म करना उसके जीवनकी साधना थी ('लज्जा' सर्गिके 'लज्जा-कथन' को इन पत्तियोंके आधार पर ठीकसे समझा जा सकता है)। परन्तु मनु श्रद्धाके कल्पना मार्गसे भिन्न मार्गसे बटोही निकले, वे अन्य प्रकारकी साधनामें प्रवृत्त हुए। और फलस्वरूप मनुके साथ रहकर श्रद्धाने जो उपलब्ध करना चाहा था, वह उसका कोरा सपना प्रतीत होने लगा। अपनी साधोंके जगती व्यर्थताकी सम्भावनासे श्रद्धाका दुखी हो उठना स्वाभाविक था। ✓

परन्तु यह दुःख केवल उसके अन्तरका दुःख नहीं था; वह सारी सृष्टिको व्याप्त किये हुए प्रतीत होने लगा। श्रद्धाके सामने विश्वका दुःखार्त रूप प्रत्यक्ष हो उठा। ✓

“आग उठी है दारण ज्वाला

इस अनन्त मधुवन में;

कैसे लुझे कौन कह देगा

हम नीरव निर्जन में।”

श्रद्धा यह मानती थी (और वेदान्तका यही अभिमत है) कि सृष्टि आनन्द मूलक और आनन्दपूरित है। सृष्टि शक्तियों सृजनमें आनन्द मिलता है, अन्यथा यह इस कर्ममें प्रवृत्त ही न होती। इसलिए यह विश्व आनन्दका अनन्त मधुवन है। “इस अनन्त सुषमा, आनन्दसे परिपूरित विश्वमें आल हिंसाकी दारुण ज्वाला प्रज्वलित हो उठी है। इस नीरव निर्जनमें, सृष्टिके नवोन्मेषके आरम्भमें, इस ज्वाला (दुःख)को कौन दूर करेगा।” तात्पर्य यह है कि मनुके द्वारा ही नूतन मानवताकी सर्जना होने-वाली थी, और वे ही हिंसामें लीन हो चले तो फिर उस हिंसाको और उससे उत्पन्न वेदनाको कौन दूर करेगा। नयी सृष्टिका प्रथम कार्य ही कुत्सित और दुःखद रहा। आगे श्रद्धा कहती है—

“यह अनन्त अवकाश नीद-सा

जिसका व्यथित शरीर,

वही वेदना सजग पलक में

भरकर अलस सबेरा।”

“अर्थात् (यह विस्तृत आकाश जिस वेदनाका, पीडाका, निघात है, वही अल-साये प्रभातको पलकोंमें भरकर व्याप्त हो उठी है।” तात्पर्य यह है कि विश्व-व्याप्त वेदना का यह प्रथम उन्मेष है। ‘श्रद्धा’ सर्गमें श्रद्धाने मनुको बताया था कि “विषमता-की पीडासे व्यस्त, स्पन्दित हो रहा विश्व महान्”। वहाँ भी उसका यही अभिप्राय था कि द्वन्द्वजन्य पीडा प्रवृत्तित, विश्व-स्पन्दनने मूलमें अवस्थित है। उपर्युक्त पत्तियोंमें यह इसी तत्त्वको इस प्रकार कह रही है कि वही सृष्टि-व्याप्त वेदना इस नव-सृजनके आदि-में जग पड़ी है; आगे उसने भीषण परिणाम सामने आयेगे। श्रद्धाने अपनी कल्पना-औरतोंसे देखा—

“कॉप रहे हैं चरण पवन के,
 विसृत नीरयता-सी
 घुली जा रही दिशि दिशि की
 नम में मलिन उदासी।”

“वेदनाके कारण पवन कॉप रहा है, नभमें सारी दिशाओंकी उदासी पुजीभूत होती जा रही है, सारा वातावरण नीरव विपादसे आच्छन्न है।” ✓

“अन्तरतम की प्यास, विकलता से
 लिपटी बढ़ती है,
 युग-युग की असफलता का
 अवलम्बन ले चढ़ती है।”

“सृष्टि-शक्तिके अन्तरतमकी प्यास, आनन्दकी प्यास (या अपनी पूर्ण अभिव्यक्तिकी आकांक्षा), विकल होकर बढ़ती जा रही है। परन्तु उसकी यह आकांक्षा पूरी होती नहीं दिखलाई देती है, देवासुर सृष्टिसे उसे निराशा ही मिली, और जिस मनुष्ये यह नव-सृजन कराके अपने अभीष्टको पाना चाहती है वह हिंसा-रत हो उठा। यही कारण है कि सृष्टि-शक्तिकी विकलता बढ़ती जाती है। यह युग-युगकी असफलताओंका विश्लेषण करके, तथा युग युगकी त्रुटियोंका त्याग करती हुई आगे बढ़ रही है। यही उसका अवलम्बन है।” इसके उपरान्त भद्रा विद्वन्-व्यास वेदनाके व्यापक भावी रूपकी व्यञ्जना प्रस्तुत कर रही है, जो उसके मानसमें प्रत्यक्ष हो उठी थी —

“विश्व विपुल भातक प्रसन्न है
 अपने ताप विषम से,
 फैल रही है घनी नीलिमा
 अमर्दाह परम से।
 उद्देहित है उदधि लहरियाँ
 लोट रहीं व्याकुल-सी,
 शरद्वाल की घुँघरी रेखा
 मानो जाती झुलसी।
 सघन धूम मण्डल में कैसी
 नाच रही यह ज्वाला।
 तिमिर पानी पहने है मानो
 अपने मणि की माला।
 जगतीतल का सारा क्रन्दन
 यह विषमयी विषमता,
 चुभने वाला अतरंग छल
 अति दारुण निर्ममता।

जीवन के वे निष्ठुर दंशन
जिनकी आतुर पीड़ा,
कलुष चक्र सी नाच रही हैं
वन आँखों की झीड़ा।”

“अर्थात् विश्व विपमताकी पीड़ासे अत्यन्त आतंकित है, उसका परम अन्तर्दोह : मानो आकाशकी नीलिमा बनकर फैला है। समुद्र भी उसी वेदनासे उद्वेलित है, हरे व्याकुल होकर लोट रही है। क्षितिजका ज्योतिर्वृत्त मानो इसी वेदनासे झुलस ज झुंझला हो गया है। तारोंसे भरे आकाशमें व्याप्त घने तिमिरमें यही वेदना ज्वाला ज्वल कर रही है, ऐसा लगता है मानो अन्धकाररूपी शोषनागने तारों रूपी मणियोंकी माला पहन रखी है। पृथ्वीका सम्पूर्ण वेदना क्रन्दन, पीड़ा देनेवाला अन्तर्छल, जीवनके नर्मम घाव आदि सभी मानो पाप चक्र के समान मेरी आँखोंके सामने नाच रहे हैं।” ✕

आशय (यह है कि मनुके हिंसा-वृत्त्यको देखकर भ्रद्वाके हृदयमें घोर वेदना, नेराशा और आतंक भर उठे थे। उसे इस तथ्यकी स्पष्ट अनुभूति हो चली कि जिस मनुके द्वारा नूतन सृष्टि होनेवाली थी, उनके इस कुकृत्यका यह प्रभाव पड़ेगा कि सारी सृष्टि वेदनासे भर उठेगी, और सृष्टि शक्ति पुनः अपने लक्ष्यकी प्राप्तिमें असफल होगी। भ्रद्वा ने अपनी इसी वेदनानुभूतिसे रगमें सारे वातावरणको देखा। उसके अन्तर्मनपर जगत् और जीवनके वे सभी वेदनाभिभूत बिम्ब अंकित हो उठे जो भविष्यमें अनिवार्य रूप से, मनुके कृत्यके परस्वरूप, होनेवाले थे। प्रलय के समय विनाश का जो दृश्य हुआ था, उसे भ्रद्वा देख चुकी थी। इस समय उसके मानस में वे वेदनापूर्ण बिम्बा अंकित उभर आये। ✓

परन्तु मुक्तिबोधजी कहते हैं कि “सवाल है कि ऐसा कौन सा युद्ध हो गया है कि जिसके कारण कहा जाय कि ‘विश्व विपुल आतंक वस्तु है, अपने ताप विपमसे’। किलात और आमुलि और मनु पशुओंकी हत्या करते, वो आरिष कितनी कर सकते थे, और स्थिति ऐसी थी कि वे उदरपूर्ति तथा आत्मरक्षणके लिए कोई मार्ग भी नहीं देख रहे थे। मजा यह है कि उन दिनों जैसा कि प्रसादजीने चित्रित किया है, कृषिका जन्म भी नहीं हुआ था। तो ऐसी स्थितिमें भ्रद्वाका आदर्शवादी शब्द प्रवाह समझमें नहीं आता। था तो प्रसादजी पागल थे, या भ्रद्वा। किन्तु दोनोंमेंसे एक भी पागल नहीं है। वास्तविकता यह है कि प्रसादजी जब भ्रद्वा द्वारा यह कहलाते हैं तो उनके सामने आधुनिक राष्ट्रीय-अंतर्राष्ट्रीय तथ्य हैं।” ✕

इस प्रकार तर्काण्ड श्री मुक्तिबोधजी इस निष्कर्षपर आ जाते हैं कि “भ्रद्वाके वस्तुओं और वस्तुओंके पीछे कुछ ऐसे वस्तु तथ्य हैं जो मान सचेतित हैं, अपने मूल रूपमें उपस्थित नहीं हैं।” इसका तात्पर्य यह है कि भ्रद्वाके उपर्युक्त उद्गार प्रत्यक्ष कारणसे उत्पन्न नहीं हैं वे केवल आरोपित हैं। मनुका वह हिंसा-वृत्त्य ऐसा तथ्य नहीं है जिसके द्वारा भ्रद्वामें इस कोटिकी विराट् वेदनाकी अनुभूति उत्पन्न हुई। उसकी आड़में प्रसादजीने अपने युगकी विपमता और वेदनाकी अभिव्यक्ति कर दी है।

संक्षेपमें, श्री मुक्तिबोधजीमा मत है कि श्रद्धाही उपयुक्त अनुभूति का जो विभाव-पक्ष प्रस्तुत किया गया है वह वैसी अनुभूति उत्पन्न करनेमें असमर्थ है; और जब अनुपयुक्त विभावके द्वारा कोई अनुभूति प्रकट करायी जाती है तो वह आरोपित अनुभूति ही मानी जायगी। ऐसा ही मत मुक्तिबोधजीमा श्रद्धाके अन्य सम्बन्धित उद्गारोंके विषयमें भी है; अतएव पहले हम उन उद्गारोंको सुन लें, फिर एक साथ ही मुक्तिबोधजीके मतकी जाँच करेंगे। ✕

श्रद्धा कहती है—

“स्खलन चेतना के कौशल का
भूल जिसे सब कहते हैं;
एक बिन्दु, जिसमें विपाद के
नद उमड़े रहते हैं।
साह बही अपराध, जगत की
दुखेलता की माया,
धरणी की वर्जित भावकता
संचित तम की छाया।”

“लोग चेतनाके कौशल (विवेक बुद्धि) के स्खलनको भूल कहते हैं; अर्थात् व्यक्ति जब बुद्धिके द्वारा अपने कर्तव्यका सम्पक् निर्धारण नहीं कर पाता है तो वह भूल करता है। और एक छोटी सी भूलसे अपार दुःख एवं विपादकी सृष्टि होती है। वह छोटी-सी भूल महान् अपराध हो जाती है। यह भूल विश्व जीवनकी दुर्बलता है। जड़ताके कारण प्राणी भूल करता है; उसमें उसे आनन्द भी मिलता है। परन्तु भूशैली मादकता जीवनने मगल हेतु वर्जित होती है; वह तमकी संचित छाया है” (बहनेकी आवश्यकता नहीं है कि श्रद्धाके मानसमें मनुके द्वारा की गयी छोटी-सी भूलकी स्मृति ही है और वह उसीको लक्ष्यमें रखकर यह बात कह रही है)।

इसके उपरान्त श्रद्धामें यह मगलपूर्ण विश्वास उठा कि रूष्टि शक्ति सम्पूर्ण विश्व वेदनाके विपरीत पीकर उसे शांति, जीवन प्रदान करेगी। अन्यथा, यह दुःखपूर्ण सृष्टि जी कैसे सकती है? आनन्दवादमें इस परम चेतना शक्तिकी सहायता है शिव, जो विप पीकर सपना बल्याण करता है। श्रद्धाके सामने यही देव-मूर्ति खड़ी है। और यह कहती है—

“हे प्रभु! इस चन्द्ररूपी सप्पारमें तुम नील विप (विश्व-वेदना) पीते रहते हो और इन अन्धकाराच्छात ‘तारों’ वाले बन्द नेत्रोंमें कितनी शान्ति प्रदर्शित करते हो। तुम सारे विश्वका शिप पी रहे हो, इसलिए यह सृष्टि पुन जी सनेगी। हे प्रभु! इतनी शीतलता तुम्हें कहाँसे मिलती है? ... क्या पूर्णता पानेने लिए ही लोग भूल किया करते हैं, क्या जीवनमें जीवन लानेके लिए ही, जीवनको नया बनानेने लिए ही लोग जी-जीकर मरते हैं? यह परिवर्तनशील सृष्टि-व्यापार महाशक्तिवान् और शक्तिमान् है। क्या यह यहाँ रुकता नहीं? क्या इन धार्मिक विनाशोंमें मौन मगल स्थिर रहता है?”

इस आशावादी उद्गारके उपरान्त वह उसी देव (आनन्द देव, शिव)से पूछती है—

“यह विराग सम्बन्ध हृदय का
कैसी यह मानवता !
प्राणी को प्राणी के प्रति बस
बची रही निर्ममता !
जीवन का सन्तोष अन्य का
रोदन यन हँसता क्यों ?
एक एक विश्राम प्रगति को
परिकर सा बसता क्यों ?”

“अर्थात् हे प्रभु ! क्या राग हीन हृदय ही मानवता है ? क्या यही मानवता है कि एक प्राणी दूसरे प्राणीके प्रति निर्मम रहे ? जीवनमें एक प्राणी अन्यको दुःख देकर सुखका अनुभव क्यों करता है ? एक एक भोगवादी इत्थ (या स्वार्थ सिद्धि) जीवनकी प्रगतिको रोक क्यों देता है ?” (यहाँ भी भक्ताके प्रश्नोंका सम्बन्ध मनुके हिंसा कर्मसे है) ।

अब अन्तमें भक्ता कहती है—

“दुर्व्यवहार एक का कैसे
अग्न्य भूल जावेगा,
कौन उपाय, गाल को कैसे
अमृत बना पावेगा ।”

श्री मुक्तिबोधजीका कहना है कि “यदि भक्ताजी ये मानसिक प्रतिनियार्थ बलि-पशुने लिए होता, तो यह सवाल ही न उठता कि वह बलि पशु दुर्व्यवहार कैसे भूल जावेगा । इस प्रश्नके प्रश्न पक्ष पशुओंके लिए उत्पन्न ही नहीं हो सकते । इससे स्पष्ट हो जाता है कि बलि पशुनी घटना मात्र एक रूपक है । प्रसादजीके सम्मुख अगोचर रूपमें वास्तविक राष्ट्रीय अन्तराष्ट्रीय, सामाजिक, राजनीतिक तथा व्यक्तिगत जीवसंक्षेत्रमें लोभ-लालच, अहंकार, मुत्ताफ़ा, शोषण, अत्याचार और छद्म-गद्मोद्गम विभ्राट सदा हुआ है, और उसके कारण आपसमें एक दूसरेके लिए हिकारत, घृणा, बदलेकी भावना, आतंक, मय, मिथ्याका आश्रय, दमन और रक्तपातका विशाल दृश्य दिखाई दे रहे हैं । अगर यह यथार्थ प्रसादजीने सम्मुख न होता तो वेदकालीन मनुके यथार्थसे इतनी ग्राव प्रगल्भा, इतनी तीव्रता, इतने कल्पना-चित्र प्रस्तुत ही न होते । जो हो, प्रसादजीने भक्ताको अपने जीवन चिन्तनका प्रतिनिधि बना रखा है ।”

मैं मुक्तिबोधजीके इस मतसे पूर्ण सहमत हूँ कि “अगर यह यथार्थ प्रसादजीके सम्मुख न होता तो वेदकालीन मनुके यथार्थसे इतनी ग्राव प्रगल्भा, इतनी तीव्रता, इतने कल्पना-चित्र प्रस्तुत ही न होते ।” मैं यह भी स्वीकार करता हूँ कि “प्रसादजीने भक्ताको अपने जीवन चिन्तनका प्रतिनिधि बना रखा है ।” कोई भी महान् कवि अपने

युगके प्रतिफलनसे विमुख नहीं होता। वर्तमान ही कविकी संवेदनाओंका जनक होता है। कवि अतीतके गर्भमेंसे वर्तमानको शलकाकर मावीका निर्देश करता है। वर्तमान ही कविको उल प्रदान करता है, उसमें अनुभूतित्री तीव्रता भरता है और विविध कल्पना-चित्र देता है। अतएव यह मानना ठीक ही है कि मनुश्रद्धाकी कथा द्वारा कविने अपने युगकी विषमता पीड़ाको भी प्रतिफलित किया है। परन्तु इसके साथ यह मानना निरा भ्रम होगा कि श्रद्धाकी उपर्युक्त अनुभूति केवल आरोपित है, उसके पीछे कोई उपयुक्त वास्तविकता नहीं है।

ऐसा भ्रम इसलिए हो जाता है कि 'कामायनी'के अध्ययनके समय लोग उसे रूपक माननेकी धारणा त्याग नहीं पाते हैं। फिर तो कोई इस काव्यकी कई उत्तियोंको कोरा दर्शन निरूपण बताने लगता है, और कोई वर्तमान (या कवि-युग)की कोरी अभिव्यक्ति। मुक्तिशोधजी दूसरे वर्गके आग्रही हैं। सर्वप्रथम पूरे जोरसे वे यह स्थापित कर देते हैं कि 'कामायनी' एक पेंटेसी (रूपक) है, फिर यह समझाते हैं कि यह रूपक दर्शन या मनोविज्ञानका नहीं, बल्कि कविके युगके जीवन रूपका है। तत्पश्चात् उनका स्थापना है कि वर्तमानकी समस्याओंको उठाकर, उनका प्रतिफलन करके प्रसादजी थोथी रहस्यात्मकता (या आदर्शवादिता)का समाधान प्रदान किया, जो असामाजिक एवं प्रतिनिध्यावादी समाधान है, इसलिए 'कामायनी' काव्य प्रतिगामी काव्य है न कि प्रगतिवादी, प्रसादने पूँजीवादी (सामन्तवादी) व्यवस्थाका विरोध समाजवादी, यथार्थवादी सिद्धान्तसे न करके उसे रहस्यकी ऊँची भूमि ही प्रदान की है जो 'कामायनी'क सनसे बड़ा दोष है।

मैं कह आया हूँ कि कविने इस काव्यको रूपक नहीं, बल्कि ऐतिहासिक रस काव्य माननेका आग्रह किया है। इस काव्यमें रूपक उसी सीमातक है (या हो सकता है) जहाँतक वह मनु-श्रद्धाकी कथाके अति प्राचीन होनेके नाते उसमें पहलेसे ही खस चुना है। कविने काव्य विन्यास केवल ऐतिहासिक दृष्टिसे किया है। इसलिए जनक कथाका विन्यास ऐसा न हो जाय कि वह अपनी इतिहास भूमिसे कट जाय (अर्थात् घटनाओं और चरित्रोंका प्रकृत विकास न मिले, उसने पात्रोंके भाव-विचार उपयुक्त घटनासे उद्भूत होते न ज्ञात हों) तबतक हम उसे रूपक नहीं मान सकते। चिन्ता सर्गसे लेकर इस स्थलतक हमने रूपक द्वारा कथाको समझनेकी आवश्यकताका अनुभव नहीं किया। अतएव इस स्थलपर हम यह देखेंगे कि यदि श्रद्धाके उपर्युक्त उद्गार और अनुभूतियों पशु बलिकी घटनासे उद्भूत हैं, अर्थात् यदि काव्यने इस विभाव-पथ और भाव-पथमें कारण-कार्य या विभावक विभाव्य सन्ध है, तो हम मुक्तिशोधजीके मतको अस्वीकार करेंगे, अन्यथा हमें उसे स्वीकार करना होगा।

सर्वप्रथम हमें यह स्मरण रखना है कि श्रद्धा भी प्रलय पूर्व थी। जिन देव विभूतियोंके कारण जल प्लावन होकर देवासुर-सृष्टिका विनाश हुआ, उसे श्रद्धा भली भाँति परिचित थी। उसने अपनी आँखोंसे देव जातिनी निर्गुण भोग लीया और दिव्य-वृत्तके मयानु रूप देगे ही होंगे। अतएव इस समय पशु-बलिकी जित

घटनाको हम तुच्छ घटना समझ सकते हैं उसे ही भद्रा यदि यह समझ लेती है तो वह स्वाभाविक और मनोवैज्ञानिक ही होगा कि 'वह एक छोटी-सी भूल है जिसमें वेपाद के नद उमड़ते हैं।' दूधका जला छाछ फूँक फूँककर पीता है। अपने अनुभवोंके आधारपर कभी-कभी जिन तुच्छ-सी प्रतीत होनेवाली घटनाओंको देखकर हमारा माथा ठनक उठता है और हृदय धक्के से स्पन्दित हो उठता है, उन्हें वे नहीं समझ सकते हैं जिन्हें उन घटनाओंके द्वारा घटित होनेवाले भीषण परिणामोंकी पूर्ण जानकारी नहीं रहती है। "इन्तदाए इक्षु है रोता है क्या, आगे आगे देख होता है क्या" की बात अनुभव ही कह सकता है।

भद्राको हिंसा-हृत्पको विरुरालताका अनुभव था; अलप्लावनका एक कारण देखोंको पशु-यलि भी थी। अतएव मनुके उस कृत्पको देखकर यदि भद्रावा मानस उपर्युक्त कोटिके भाव प्रगल, तीव्र, कल्पना चित्र उरेहने लगा तो उसे हम केवल आरोप नहीं कह सकते हैं। अधिक-से-अधिक हम यही कह सकते हैं कि प्रसादका हृदय और भद्राका हृदय दोनों पूर्णतः एक हो गये थे। इसलिए कविको निजी अनुभूतियाँ (वर्तमान जीवनसे सम्बद्ध अनुभूतियाँ) भद्राकी अनुभूतियोंमें पूर्णतः समाविष्ट हो चलीं। परन्तु हमें यह न भूलना चाहिए कि भद्राकी अनुभूति भी वास्तविक थी; वह पशु यलिनी घटनाके पथार्थसे ही विभावित थी।

यह भी तो कहा जा सकता है कि एक साधारण घटना अपेक्षाकृत अधिक संवेदनशील हृदयको असाधारण रूपसे शक्तशोर देती है। एक रोगी और एक मृतक शरीरको देखकर गौतम बुद्धने ससारके दुःखपूर्ण होनेकी जो तीव्र अनुभूति उपलब्ध पर ली, उसे क्या हम इसलिए अवास्तविक या आरापित मान लेंगे कि न जाने कितने रोगियों और शवोंको देखकर भी हम वैसी अनुभूति पानेमें अप्रमथ हैं? यह तो हृदयकी विशालता और संवेदनशीलताकी सामर्थ्य और पूर्वसंस्कारका प्रश्न है। एक रोगी और एक शवके साक्षात्कारने गौतमको जो करुणा प्रदान की, क्या वह अशोककी करुणासे इसलिए दलकी मानी जायगी कि अशोकको वह करुणा लाएँ नरोंकी मृत्युसे प्राप्ता हुई? क्या इसलिए अशोककी करुणा अधिक प्रबल और ताव्र मानी जायगी?

एक बात और ('कामायनी' एक रसवादी कलाभिरुचि-सम्पन्न कविकी कृति है) यथातम्य कथन, यो इतिवृत्त निवेदन शैलीसे उसकी रचिका मेल नहीं था। इसलिए उसके काव्य-वर्णनों, चित्रोंका अभिधात्मक आशय ही ग्रहण करना ठीक नहीं होगा। अतिशयोक्तिका चमत्कार (सौंदर्य) भी कवि द्रष्टृकी सीमाके भीतर होता है। अनुभूतियोंके चित्रणमें ऐसे चमत्कार जा ही जाते हैं। 'रामचरितमानस'में क्या भावोंकी अतिशयोक्तिपूर्ण अभिव्यक्तियोंकी कमी है? अतएव भद्राके उपर्युक्त उद्गारोंमें इस कोटिक काव्यात्मक सौन्दर्यपर भी ध्यान देना समीचीन होगा।

इसलिए भद्राने जर यह कहा (जिसे पहले उद्धृत किया जा चुका है) कि 'विश्व विपुल आतव प्रसा है, अपने ताप विषमते' तो यह पूछ उठना निरा वचपन ही है कि "कौन सी लड़ाई हुई थी?" विश्व-पीडा (दुन्द-व्य वेदना)की बात भद्राने

मनुसे 'श्रद्धा' सर्गमें ही बता दी है। यह उसका दृढ़ विश्वास था, उसके जीवनका अनुभव था, उसके सृष्टि-दर्शनकी उपलब्धि थी। इसी प्रकार जब वह यह कहती है कि "एक प्राणी अन्यका दुर्व्यवहार कैसे भूल जायेगा" तो निश्चित रूपसे वह पशु-पशुके लिए ऐसा नहीं कहती है; और न तो उसके कहनेका यही तात्पर्य है कि पशु मनुष्योंके हिंसा कार्योंको कैसे भूल जायेंगे? वास्तवमें वह यह सोच रही है कि आज तो पशु हिंसा हुई, आगे यह प्रवृत्ति नर-हिंसाका रूप ले लेगी क्योंकि हिंसाकी प्रवृत्ति रुकना जानती ही नहीं। फिर जब मानव-जगमें हिंसा व्याप्त होगी तो एक मनुष्य अपने प्रति किये गये अन्य मनुष्यके हिंसा-कार्यको भूल न पायेगा। बदलेमें वह भी प्रति-हिंसामें प्रवृत्त होगा। और, इस प्रकार हिंसा-प्रतिहिंसा बढ़ती चलेगी। श्रद्धाके सामने हिंसाका वह छोटा रूप भावीना विराट् एवं विरुपल रूप बन उठा।

X

X

X

अब हम पुनः कथा-सूत्रको पकड़कर आगे बढ़ेंगे। (यह-मण्डपमें श्रद्धाको न पाकर मनु सोमकी मादकतामें उसके पास गुफामें जा पहुँचे। उन्होंने उसके रम्य शरीरके उन्मुक्त सौन्दर्यको सतृण आँगोंसे देखा। आप भी देखते चलिए :—

“खुले मसृण भुज मूलों से
 यह आमंत्रण था मिलता;
 उन्नत बक्षों में आलिंगन
 सुख लहरों-सा निरता।
 नीचा हो उठता खो धीमे
 धीमे निश्वासाँ में;
 जीवन का ज्यों उबार उठ रहा
 हिमनर के हासाँ में।
 जागृत था सौंदर्य यद्यपि यह
 सोती थी सुकुमारी;
 रूप-चन्द्रिका में उगगवल थी
 आज निशा-सी नारी।”

(मनु श्रद्धाको छूते थे और उसका शरीर रोमांचित हो उठता था। उसकी अग-रता कामकी स्वस्थ व्ययारूपी लहरोंसे मरी हुई थी। इस कोमल-उन्मद स्थितिको लक्ष्य करके वह कहता है—

“वह पागल मुझ इस जगती का
 आज विराट बना था;
 अन्धकार मिश्रित प्रकाश का
 एक वितान बना था।”

नर नारीका रति-सुख बचिके लिए 'इस जगतीका पागल सुख' है, जो इस समय मनु श्रद्धाके जीवनमें विराट् हो उठा था। वे दोनों काम मदके अन्धकार-प्रभाव-के झिलमिले पितानकी छायामें पहुँच चुने थे, जहाँ चेतना और जड़ता दोनोंकी सम-मात्रा अपूर्व उन्माद भर देती है। कामायनी जमी थी, यद्यपि वह चेतनता खो भी चली थी; अर्थात् उसकी चेतना निष्क्रिय थी, मनोभाव उस चेतनापर स्वयं बनता बिगड़ता रहा—

“कामायनी जमी थी कुठ-कुठ
खोकर सब चेतनता;
मनोभाव आकार स्वयं ही
रहा बिगड़ता बनता।”

और, मनुने श्रद्धाकी बर्पाकृतिके पवनसे कम्पित 'पल्लव सदृश' हथेली (अर्थात् ऐसी हथेली जिसमें प्रियके स्पर्शसे वृक्ष और स्वेदके सम्भोग अनुभाव उत्पन्न हो चले हैं) अपने हाथमें ले ली। उन्होंने अनुनयपूर्वक, ओंकोंमें प्रणयका उपाल्म्भ भरकर श्रद्धासे कहा कि “यह मानवतीकी रूढ़नेकी भाषा कैसी।”— ✓

“स्वर्ग बनाया है जो मैंने
उसे न विफल बनाओ;
अरी अप्सरे! उस अतीत के
नूतन गान सुनाओ।”

ध्यान दीजिये शूलाक्षरित पत्तियोंपर [मनु देव जीवनके भोगकी ओर ही हृदय दिये हुए थे। वे चाहते थे कि यशके द्वारा उन्होंने जिस सुख स्वर्गकी प्राप्ति की है वह विफल न हो, यन् श्रद्धा अप्सरा बनकर उन्हें अतीतकी नवीन रागिनी सुनाये। अपने अतीत जीवनमें अन्य देवीयें समान थे भी (यज्ञानुष्ठानके फल रूप) अप्सराओं के (देवनागाओंके) गीत सुना करते थे और भोगमें मस्त थे। इस समय भी वे वैसा ही (यत्कि उससे यह घर) भोगता, मस्तीका, जीवन चाहते थे] तभी तो उन्होंने कहा—

“शक्रवर्ण से भरा विश्व यह
केवल भोग हमारा,
जीवन के दोनों धूलों में
बहे वासना - धारा।
धम की, इस अभाव की जगती
उसकी सब शकुन्तला;
जिस क्षण मूल सके हम अपनी
यह भीष्म चेतनता।

यही स्वर्ग की यन अनंतता
मुस्त्याता रहता है;
दो बूंदों में जीवन का रस
लो घरघस बढ़ता है।”

प्रथम चार पक्षियों में भोग भावना तथा एकाधिकार भावनाका अतिरेक व्यक्त हो उठा है। ‘वासना’ सर्गमें इसका क्षणिक उभार हम देख आये हैं। यहाँपर ये पक्षी मनुकी भोगवादी प्रकृति का पूर्ण प्रतिफलन कर रही हैं। मनुके देव व्यक्तित्व का ये सर्वाधिक उभरा हुआ रूप दिखायी देता है। भोगातिरेक या एकाधिकारकी भावना हम मनुके चरित्र का प्रमुख निर्मायक तत्त्व मान सकते हैं; और यक़िने यही दिखाने की चाह है। देव-संस्कृति की छाया में पले हुए और इस समय चलनेवाले मनु ऐसी भावना का उठना और उसीके द्वारा उनके चरित्र का निर्माण होना मनोवैज्ञानिक तथ्य है। ‘आकर्षणसे भरे विश्व’ को केवल अपना भोग्य और अपनेको केवल भोक्ता मानना कामके विवृत होने की चरम दशा होती है। मनु यहाँ तक आ चुके। ✓

कामके नशे में चूर होकर भ्रमकी जगती, अभावकी जगती की व्यथा को भूलने में ही अनन्त स्वर्गिक सुख देखना; तथा सोमरसकी दो बूंदों में ही जीवन का आनन्द मानना, कामका सम्भवतम अंशिव रूप है। कामके इसी अंशिव रूपको लेकर मनु श्रद्धा को भी उसी ओर खींच रहे हैं। वे चाहते हैं कि श्रद्धा भी भ्रमको भूलकर, जीवन के अभावको भूलकर, अपनी व्यथा को दूर करने के लिए देव-स्वर्ग की भोगोन्मत्त अप्सरा यन जाय। यह अन्ततोगत्वा निराशा, अकर्मण्य, अवसाद, दुःख और तमका मार्ग है। भला श्रद्धा इसपर कैसे चल सकती थी? ✓

मनुके अचेतन मनसे उभरकर प्रलय पूर्वकी देवी भोगवादी संस्कृति श्रद्धा को, जिसे सृष्टि-शक्ति ने आत्मवादी संस्कृति की स्थापना-कार्य में लगाना चाहा है, अपनी ओर खींचने लगी। परन्तु श्रद्धा की लज्जा (भर्तव्य भावना) ने अभी कुछ देर पूर्व उसे प्रमाद न करने का परामर्श दिया ही था। अतः श्रद्धाने मनु का प्रस्ताव स्वीकार न करते हुए उनकी, एक प्रकारसे, भर्त्सना ही आरम्भ कर दी—✓

“धोली एक सहज मुद्रा से
यह तुम क्या कहते हो,
आज अभी तो किसी भाव की
घारा में बहते हो।
कल ही यदि परिवर्तन होगा
तो फिर कौन बचेगा;
क्या जाने कोई साथी यन
नूनन यज्ञ रचेगा।”

मुक्तिबोधजीको इन पक्षियों का आशय ग्रहण करने में पुनः भ्रम हो गया। उनकी आपत्ति ‘परिवर्तन’ शब्द पर है। वे पूछते हैं—“कौन-सा परिवर्तन, काहे का

परिवर्तन' ? अधिक से-अधिक परिवर्तनका अर्थ किया जा सकता है प्रलय । अगर प्रलय होगा तो कौन बचेगा; अर्थात् मनु, भद्रा आदि सब नष्ट हो जायेंगे । किन्तु निश्चित ही यदि आप 'कामायनी' की कथाको पेंटेसी मानते हैं तो प्रलयको भी इस पेंटेसीका अंग ही मानना होगा और तब प्रलयका अर्थ किया जायगा भयानक विप्लव और भ्रान्ति, समाज-रचनामें आमूल परिवर्तन ।" इसीके साथ इस समीक्षकको चेतावनी भी सुनिये—

“अगर आपने उपर्युक्त अर्थ स्वीकार नहीं किया तो आपको भद्राके सुदीर्घ मन्तव्यों और वक्तव्योंकी औचित्य समितिवे लिए वैसी शक्तिशाली वास्तविक पार्श्व-भूमिके अभावका सामना करना पड़ेगा । तो फिर आपने इस निष्कर्षपर आना होगा कि प्रसादजीके काव्यमें मात्र मनोवैज्ञानिकता है, किन्तु जिन तथ्योंके प्रति ये मानसिक प्रतिक्रियाएँ हुई हैं वे तथ्य तथा उनकी शक्तिही मात्रा, जिसने अनुपातमें इतनी तीव्र मानसिक प्रतिक्रियाएँ हुई हैं, आपके दृष्टिसे बाहर ही रहेंगी, क्योंकि वस्तुतः वे जीवन तथ्य इस प्रकार प्रस्तुत ही नहीं किये गये हैं कि ये उन मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाओंका वास्तविक औचित्य स्थापित कर सकें ।” इस चेतावनीका निष्कर्ष यह है कि भद्राके उपर्युक्त उद्गार उसकी वास्तविक स्थितिकी प्रतिक्रिया स्वरूप नहीं हैं, वे केवल प्रसादकी पेंटेसी (या रूपक) की उपज हैं ।

परन्तु यह मत गलत है । प्रलयके द्वारा एक परिवर्तन भद्रा देख चुकी थी । 'चिता' सर्गमें मनुके साथ हमने भी जल प्लावनके मयकर दृश्योंको देखा और उसकी अनुभूति प्राप्त की है । भद्राको वैसी अनुभूति रही होगी, यह सहज ही सोचा जा सकता है । जल प्लावनके कारण वह भी निरुपाय मटकती रही । उसे यह ज्ञात था कि निर्वाध काम विलास और हिंसातिरेकके कारण ही महाचितिने देवोंका नाश भिया । मनुमें ये दोनों विवृतियाँ उभर आयी थीं । उन्होंने यशमें पशु-बलि दी, और अब वे देवोंके समान ही 'विश्वको केवल अपना भोग्य' मान बैठे । अतएव भद्राका यह सोच लेना मनोवैज्ञानिक और वस्तुस्थितिकी माँग है कि पुनः प्रलय या विनाशके कारण तत्त्व प्रस्तुत हो चुके हैं । इसलिए परिस्थितिके कारण ही भद्रा यह सोच रही है कि—

“यदि प्रलय होगा तो क्या पता कौन बचेगा । सम्भव है कि मनु इस बार भी वन और आगुलि फिलान जैसे उन्हें पुरोहित मिल जाय तथा भद्राके बदले कोई दूसरी स्त्री-साथी मिल जाय । फिर नया यज्ञ होगा, पुनः किसी निर्दोष प्राणीकी बलि दी जायगी । यह सब कितना उदा भोला होगा ।” वास्तवमें भद्रा मनुको यह संकेत भी कर देना चाहती है कि मनुके हृदयमें उसके प्रति प्रेम नहीं, बल्कि भोग लिप्सा भर है । यदि उनमें प्रेम होता तो वे उसकी सीखों ('भद्रा' सर्गमें कही गई बातों) पर ध्यान दिये होते और यज्ञके विषयमें उससे परामर्श लिए होते । उन्होंने पशुओंको स्नेह प्रदान करते भद्राको देखा भी था, यदि वे भद्राकी मावनाका आदर करते तो पशुहत्या न हुई होती । उसने आगे कहा—

“ये प्राणी जो बचे हुए हैं
 इस अचला जगती के;
 उनके कुछ अधिकार नहीं
 क्या वे सख्त ही हैं फीके !
 मनु ! क्या यही तुम्हारी होगी
 उज्ज्वल नव मानवता ?
 जिसमें सब कुछ ले लेना हो
 हंत ! बची क्या शयता ?”

कहा जा चुका है कि मनुने विश्वको केवल अपना भोग्य माना था और यह चाहा था कि उनके और भद्राके बीच केवल बासना-धारा प्रवाहित होती रहे। भद्राने उपर्युक्त पत्तियोंमें इसी इच्छाकी निन्दा की है। वह कहती है कि यदि तुम विश्वको भोग्य मानकर केवल ‘लेना’ ही अपने जीवनका लक्ष्य समझोगे तो यह उज्ज्वल मानवता नहीं, चरन् शयता (या निष्प्राण मानवता) होगी। क्योंकि—

“अपने में सब कुछ भर कैसे
 व्यक्ति विकास करेगा ?
 यह एकान्त स्वार्थ भीषण है
 अपना नाश करेगा।”

“आत्म विकास मानवताका प्राण है, उसकी प्रगति है। इसके लिए स्वार्थ-त्याग अनिवार्य होता है। यदि कोई व्यक्ति केवल अपनी हित-साधनामें प्रवृत्त रहता है तो वह विकास किस प्रकार कर सकता है। एकान्त स्वार्थ, अर्थात् केवल स्वार्थ-भाव अपना ही नाश करता है (इस तथ्यको भद्राने आगे चलकर और स्पष्ट कर दिया है; कुछ पत्तियोंके बाद हम उसपर विचार करेंगे)।”

एकान्त स्वार्थकी भीषणताका बोध करानेके साथ ही भद्राने उपर्युक्त पत्तियोंमें मनुको यह भी बताया कि इस पृथ्वीपर जो प्राणी बचे हैं, उनको भी विश्व-भोगका अधिकार है। उनका भी महत्त्व है; अन्यथा सृष्टि शक्तिने उन्हें सुरक्षित क्यों रखा ? अतः हमें चाहिए कि हम उनके अधिकारोंका भी आदर करें और अपना भोग-भावनाको सममित रखें। इसका उत्तर मनुसे सुनिए—

“गुच्छ नहीं है अपना भुग्य भी
 धृष्ट ! यह भी कुछ है;
 दो दिन के इस जीवन का
 यही चरम सब कुछ है।
 इन्द्रिय की अभिलाषा जितनी
 सतत सफ़लता पाये;

जहाँ हृदय की वृत्ति विलासिनि

मधुर - मधुर पुछ गावे ।

×

×

×

विश्व माधुरी जिसके सम्मुख

सुख यनी रहती हो;

यह अपना सुख स्वर्ग नहीं है !

यह तुम क्या कहती हो ?”

एक भोगीके द्वारा भोगप्रधान जीवनकी महत्ताका प्रतिपादन इससे और अधिक आकर्षक क्या हो सकता है ! मनुका कहना है कि दो दिनके इस जीवनका वही चरम सुख (लक्ष्य) है जहाँ इन्द्रियोंकी निरन्तर वृत्ति होती रहे, जहाँ हृदयकी आकांक्षाओंकी सर्वदा सन्तुष्टि होती रहे, और जहाँ इन्द्रियवृत्तिमें ही विश्व माधुरीका आनन्द हो । मनुके अनुसार ऐसे भोगसुखको तुच्छ मानकर भ्रष्टा गलती कर रही थी ।

तथ्य यह है कि (जैसा पहले कई बार कहा भी जा चुका है) मनुका काम विकृत हो उठा है । इसीलिए उन्होंने भोग, इन्द्रिय-सुखको ही जीवनका चरम लक्ष्य मान लिया । देव-संस्कृतिकी जो विकृति मनुके मानसमें प्राक्तनरीजने रूपमें अव्यक्त होती चली आ रही थी (जिसकी ओर कई स्थलोंपर सन्देह किया जा चुका है), यह अब पराकाष्ठाको छूने लगी । उनकी इस विकृत काम भावनाके सत्कार या निरसनके निमित्त उनकी प्रेयसी भ्रष्टाका उन्हें कर्तव्य-बोध करानेका प्रयत्न करना मेरे विचारमें परिस्थितिकी माँग ही माना जायगा (सुत्तिरोधजीकी यात में नही कह सकता) । इसे मैं उपदेशके लिए उपदेश देना नहीं मान सकता । हमें इतिहासकी काव्य गृहीत पृष्ठ भूमिकी उपेक्षा नहीं करनी चाहिये ।

×

×

×

आगे भ्रष्टा कहती है—

“रचना मूलक सृष्टि यज्ञ यह

यज्ञ पुरुष का जो है,

संस्कृति सेवा भाग हमारा

उसे विकसने को है ।”

(‘परम पुरुष (ब्रह्म) का यह सृष्टि यज्ञ रचना, निर्माण, मूलक है, अर्थात् निर्माण ही सृष्टिके मूलमें है, निर्माण ही उसका प्रयोजन है । इसलिए हमारा कर्तव्य है कि हम इस संस्कृतिकी रचनात्मक सेवा करने इसे विनष्टित करें, तभी इस सृष्टि परामा प्रयोजन पूरा होगा । विकासके लिए स्वार्थका पर्याप्त अंश छोड़ना होगा) क्योंकि,

“सुख को सीमित कर अपने में

केवल दुःख छोड़ोगे,

इतर प्राणियों की पीड़ा दूर

अपना मुँह मोड़ोगे ।”

“यदि तुम केवल अपने लिए विश्व भरते हुए सुख का समुद्र भरते चले, तो अन्तमें केवल दुःख ही दुःख शेष विश्वमें बच रहेगा और फल यह होगा कि तुम उस दुःख दर्शनके कारण विश्व जीवनसे ही विरत हो उठोगे । इसलिए न सृष्टि का लक्ष्य पूरा होगा और न तुम्हारा ही विनाश हो पायेगा ।” वस्तुतः भोगवाद अपनी पराकाष्ठामें निवृत्ति मार्ग, निराशावादका रूप धारण कर लेता है । अतएव भोगवादी सुख-सचय यद्यपि आरम्भमें अच्छा तो लगता है, परन्तु उसकी अन्तिम परिणति व्यक्तिके जीवनक विनाश या विकास अवरोधमें ही होती है । अतएव श्रद्धाके अनुसार उचित मार्ग यही है कि व्यक्ति सबको आनन्द दे और ऐसा करनेमें स्वयं भी आह्लादका आस्वादन करे । दूसरोंको आनन्द देनेमें आनन्द लेना शिव मार्ग है—

“औरों को हँसते देखो मनु

हँसो और सुख पाओ,

अपने सुख को विस्तृत कर ओ

सब को सुखी बनाओ ।”

इस प्रकार श्रद्धाने व्यक्तिगत सुख (या कामसुख)के त्यागका नहीं, बरन उसने विस्तार (या उदात्तीकरण)का परामर्श दिया । ‘व्यक्तिगत सुख विस्तार’का अर्थ है औरोंको भी सुखी देखने और बनानेमें सुखका अनुभव करना । इस दृष्टिकोणके आते ही जीवनकी स्वार्थपरक विवृतियाँ स्वतः तिरोहित हो जाती हैं, और जीवनकी काम भावना मांगलिक हो उठती है । इसीमें जीवनका विकास या विराटत्व है, और यही ‘भूमैव सुखम्’ है । जो लोग निजी आनन्दको ही लक्ष्य मानकर उसे पाना चाहते हैं उन्हें वास्तविक आनन्द नहीं मिलता है, और जो लोग निजी सुखको नहीं, बरन मानवताकी रचनात्मक सेवाके आनन्दको उपलब्ध करनेका प्रयत्न करते हैं उन्हें ही वास्तविक सुख, आनन्द, मिलता है । यही प्रेयःश्रेयः सम्मिश्रित कामभा मार्ग है । (इस प्रसंगमें श्रद्धाने और जो कुछ कहा है, उसपर आगे चलकर विचार किया गया है) ।

आधुनिक युगके विचारकोंने भी यही उपदेश दिया है । यह शाश्वत स्थापना है, न कि किसी एक युगकी । वैदिक आयोसी यह दृढ़ स्थापना थी । सहयोग, सह उन्नति, सर्वोदय उनकी उदात्त भावनाएँ थीं । ✓

उनकी आकांक्षा थी कि —

“सर्वेऽपि सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः ।

सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखभाग् भवेत् ॥”

अतएव श्रद्धाके उपर्युक्त परामर्शोंको यह न माना जाय कि प्रसाद गांधीसादी विचारकोंको ही काव्यमें भर रहे थे । काव्यमें वर्णित परिस्थितियाँ इस प्रकारकी हैं कि उनके यथार्थसे ऐसे परामर्श स्वयं उत्पन्न होते हैं । श्रद्धाक समुत्पन्न विवृत काम प्रसन्न मनु

ये और उसमें (श्रद्धामें) पर्याप्त विश्व-भंगल-नामना एवं कर्तव्य-बोध था । अतः उसका उपदेश देना वास्तविक स्थितिमें माँग है । ✓

×

×

×

कोई लाख उपदेश दिया करे, परन्तु विकृत कामका उपचार सुगम कार्य नहीं होता । कामी व्यक्ति अपनी आवश्यकताकी पूर्तिमें झुक्त भी जाता है, वह बाह्य-जालीनताका प्रदर्शन भी करने लगता है । मनुने भी यही किया । उन्होंने श्रद्धाको विश्वास दिलाया कि वे वही करेंगे, जैसा श्रद्धा कह रही है—

“श्रद्धे, पी लो इसे शुद्धि के

यन्त्रन को जो खोले

×

×

×

वही करेगा जो कहती हो

सत्य, भकेला मुरा क्या ?”

और श्रद्धाने मनुकी इस छल-घाणीको सत्य मान लिया । उसका प्रणयी अब उसकी दृष्टिमें अपनी ‘कुटिलता’ छोड़नेका सच्चा संकल्प करता हुआ प्रतीत होने लगा । फिर वह प्रियके आग्रहको अस्वीकार कैसे कर सकती थी । फलस्वरूप उसका विभाव वीला पड़ गया । मनुजी मुराद पूरी होनेको आयी । कविने इस स्थलपर मनुके अन्तरंग-छलको नीचेकी पंक्तियोंमें व्यक्त किया है—

“छल घाणी की यह प्रवचना

हृदयों की मिश्रता को

खेल खिलाती, भुलवाती जो

उस निर्मल मिश्रता को ।

जीवन का उद्देश्य, लक्ष्य की

प्रगति विद्या को पल में;

अपने ध्रुव मधुर दृंगित से

बदल सके जो छल में ।

वही शक्ति अवलंब मनोहर

निज मनु को धी देती;

जो अपने अभिनय से मन को

सुप्त में उलझा लेती ।”

अन्तमें मनुकी इच्छा पूरी हुई; उनकी रति-भूष, जो लम्बी अवधिसे अपनी वृत्तिके लिए छटपटा रही थी, आज तृप्त हुई । सृष्टि शक्ति नव सृजनके लिए मनु-नर और श्रद्धा-नारीके जिस मिलनकी योजना करने लगी थी, वह सफल हो गयी । कामका जो (स्वात्मरू) प्रजनन-अंश सृष्टि विकासके लिए अनिवार्य होता है, उसकी क्रिया निष्पन्न हो गयी । आनन्दवादी कामकी मार्गलिक अवधारणा हो चली—

“दो काठों की संधि-बीच
उस निमृत्त गुफा में बगने,
अग्निशिरसा बुझ गयी
जागने पर जैसे सुख सपने ।”

X

X

X

उपलब्धि

(क) सम्पूर्ण सर्गों के अध्ययनसे हमें एक उपलब्धि यह मिली कि मनुका काम विकृत हो चुका था । ‘आशा’ सर्गमें कविने कहा था कि “मनुर्म देव सत्कृति पिरसे सजग हो उठी,” वह इस सर्गमें आकर प्रौढ रूपसे प्रत्यक्ष हो गयी । तपमें निरत मनु धीरे धीरे वासनासे, रति-काम भूषणसे, उद्बेलित हुए, फिर उस भूषणकी सन्तुष्टि के लिए वे देवों के समान ही यशमें प्रवृत्त हुए । उनके लिए यश परार्थ सिद्धि के लिए नहीं, वरन् निजी भोग-भूषिका साधन भर रहा । आवश्यकता समझनेपर उन्होंने पशु-यलि भी दी और वे एकान्त भोगमें आँस उन्द करके पड़ गये । ‘चिंता’ सर्गमें उन्होंने देवोंकी ‘भरी वासना सरिता’ के जिस ‘मदमत्त प्रवाह’ की भर्त्सना की, उसीमें इस समय उन्होंने अपनी प्रमुख जीवन धारा और चरम लक्ष्य माना । संशेपम, हम यह जान गये कि मनु पूर्णतः देव (निवृत्त काम-मग्न देव) बन गये । उनके प्राप्त करने के पुरी तरहसे प्रारब्ध बनकर सजग हो गये । श्रद्धा और कामके उपदेश तथा जल प्लावनकी प्रकृति-चेतावनी सभी निष्फल रहे ।

(ख) दूसरी उपलब्धि यह है कि भद्राकी नारी अन्ततः ‘लज्जा’ की सीख (जिसे ‘लज्जा’ सर्गमें बताया गया है) मानकर, अपनी प्रकृतिकी (या आत्माकी) प्रेरणा के प्रति अडिग आस्था रखकर, अपने सुनिवारित ‘विश्वास रूपी नग पगल’ में आस्था रखकर, मनुकी उचित मार्गपर (कामकी व्यापक भावना के मार्गपर) लाने का इलाध्य प्रयत्न करती रही । और, झुकी भी तो अपने इस विश्वास के कारण कि मनु अब सही मार्गपर चलेगा । उसने छली मनुकी नहीं, वरन् अपने विश्वासक मनुको आत्म समर्पण किया ।

(ग) तीसरी उपलब्धि यह है कि नर-नारीक रति मिलन (Sex) की अनिवार्यताको सृष्टि शक्तिकी प्रेरणासे स्वीकार करना कविकी मूल स्थापना है । आनन्दवादी जीवन की यही प्रस्थान भूमिका है । यही कारण है कि अत्यधिक रुचि और विस्तार के साथ कविने इस व्यापारक सम्पन्न होने की प्रक्रियाओं का आनन्द लिया है । इसे कोरा सम्भोग शृंगार का व्याज-वर्णन या ‘मनुचर्या का अतिरेक’ नहीं मानना चाहिए ।

X

X

X

भोगवाद और आनन्दवाद

इन उपलब्धियोंके साथ 'कर्म' सर्ग समाप्त हो जाता है। काव्यके 'कार्य'की ध्यावस्थाका पूर्व अंश यहाँ समाप्त हो जाता है। नर-नारीका रति मिलन, या कामके जनात्मक अंशकी वृत्ति इस कथा भागका साध्य था, जो पूरा हो गया। भोगवाद और आनन्दवादका यही मिलन बिन्दु होता है। इसके उपरान्त आनन्दवाद परिणय-बन्धनमें, गार्हस्थ्य जीवनमें, गर्वादित होकर चलता है और भोगवाद इस बन्धनकी विप्रताको अस्वीकार करता है। इसलिए मनुके अचेतन मनसे उठकर अपनी पुन-प्राप्तिके लिए प्रयत्नशील 'सुर-संस्कृति' (भोगवादी संस्कृति) और धृष्टा द्वारा स्थापित ही जानेवाली 'आत्मवादी' संस्कृति दोनोंका यही मिलन बिन्दु है और यहाँसे दोनोंका उद्गम भी आरम्भ होता है। आगेके पाँच सर्गोंमें इसी उद्गमकी कथा है।

'ईर्ष्या' सर्ग

'काम'की निन्दा महात्माआने इसीलिए की है कि उसके विवृत्त होनेकी सम्भावनाएँ अधिक होती हैं, और यदि वह एक बार उचित मार्गसे हट गया तो फिर उसे ठीक रास्तेपर ले आना समयात्माओंके लिए भी भारी पड़ता है—'को है बपुरा आन'। यही कारण है कि मगवान् भीष्मणने कामको 'महाशनो', 'महापात्यामा' और 'आत्माका बैरी' कहा है। वह वह क्षीर-सागर है जो 'काँजी-सीकर'से ही भयानक रूप धारण करके जीवनको ले डुबाता है। गोसाईंजीका ठीक ही कहना है कि "विषय सुपथ्य पाइ अदुरे, मुनिहुँ हृदय वा नर सापुरे।" पिछले सर्गमें हम यह देख आये हैं कि मनुनी काम भावना विवृत्त होकर एकाधिकार भोगको ही जीवनका चरम लक्ष्य मान चुकी है। धृष्टा के स्वच्छ हृदयको उन्होंने अपनी भोग वृत्तिके निमित्त छल-बाजी द्वारा प्रवर्तित करनेमें बराबरी भी हिचक न रखी। 'ईर्ष्या' सर्ग इस विवृत्तिने अन्य भीषण उपद्रवोंको लेकर प्रस्तुत होता है।

नर नारीके रति मिलनके उपरान्त श्रद्धाम मातृत्व भार उभरने लगा और मनुका मन नित नूतन रति-रंग न पाकर मृगयामें रम चला। उन्ह अर श्रद्धाम कोई रमणीय नवीनता नहीं मिलती थी। पल स्वल्प वे कटे-कटे से रहने लगे। श्रद्धाको यह अनुभूति हो चली कि मनुने उससे जो उद्मार्ग, ध्यापक काम मार्गपर चलनेका संकल्प किया था, वह केवल नशेका छल था। अर श्रद्धाको पश्चात्ताप होने लगा—

"बल माफी उस खचलता ने

रते दिया हृदयका स्वाधिकार।

श्रद्धा की वह मधुर निशा
फैलाती निष्कल अन्धकार।”

दिन प्रति दिन वह देखने लगी कि—

“मनु को अब सृगया छोड़ नहीं
रह गया और था अधिक काम,
रहा गया रक्त था उस मुख में
हिंसा सुख लाली से ललाम।”

‘हिंसा ही नहीं’, बल्कि उनका अधीर मन ‘और भी कुछ’ खोज रहा था। ये ‘अपने प्रभुत्व की सुरत-सीमा’ का निरन्तर विस्तार चाह रहे थे, जिसके कारण उनके जीवन का अवसाद नष्ट हो। जो कुछ उन्हें मिल चुका था, उसमें कोई नवीनता न रह गयी और इसलिए वह रम्य नहीं था। परिणाम यह हुआ कि श्रद्धा का सरल विनोद अब मनु को आह्लाद प्रदान करने में असमर्थ था। मनु का देवत्व निरवरोध उग्र होने लगा, उनके विलास वेग और हिंसा मुग्न निरन्तर वृद्धि की ओर उन्मुख थे। भ्रष्टा में मातृत्व की सरलता, स्निग्धता और शान्त गम्भीरता उन्हें लैचली नहीं थी। उनकी बुरायासना उनमें निरन्तर बदता की तृणा भरने लगी; और वे सोचा करते—

“निज उद्गम का मुख बन्द किये
कब तक सोयेंगे भलस-प्राण,
जीवन की खिर खंचल पुकार
रोये कब तक है कहाँ प्राण।”

“मेरे हृदय में दुर्ललित लालसा, इन्द्रधनुष के समान रम्य, उठकर सदैव अपने आप तिरोहित हो जाती है। मेरा प्राण इन काम लालसाओं को दबाकर बरतक सोया रहे। मेरे जीवन की अवृत्त माँग करतक रुदन करती रहे। इस विषम स्थिति से उबरने का मार्ग क्या है?” मनु की इस दुर्ललित काम माँग को शान्त करना भ्रष्टा के बशवा नहीं था। वह भावी सृष्टि को माँ बननेवाली थी। उसमें अपने वर्तव्य की गुरुता भर रही थी। उसके सामने निजता ही नहीं, बरन् मानी सृष्टि के मंगल का प्रश्न था। भोग नहीं, रचना को उसने अपना वर्तव्य चुना था। अब वह केवल प्रेक्षणी नहीं, बरन् सह-स्रामिनी के उत्तरदायित्व की विन्ताम ध्वन रहनेवाली ‘माँ’ भी थी। उसका समय शान्ति का बीनने, अन्न इकट्ठा करने और सपली से सूत फातने में बीतने लगा। प्रेक्षणी का ‘हिलोर मरा’ रूप पृथ्वी में रस चुका था। यह बात नहीं है कि उग्र, प्रणय-मुग्न दूने की इच्छा जामत नहीं होती थी। वह उड़ती थी, पशु रचनात्मक कर्म की साधना के आगे उगने अपनी वैराग्य गुण इच्छा का हृद निरोध कर रखा था। काम को व्यापक भावना में जहाँ भी वर्तव्य पण जामत होता है, वहाँ प्रणय पशु को रो भोर दवाना ही पड़ता है।

“मनु ने देखा ज़र धन्दा का
 वह सहज रोग से भरा रूप,
 अपनी दृष्टाका दृढ़ विरोध
 जिसमें वे भाव नहीं अनूप ।
 वे कुछ भी थोके नहीं, रहे
 चुपचाप देखते साधिकार,
 धन्दा कुछ-कुछ मुसुरा उठी
 ज्यों जान गई उनका विचार ।”

×

×

×

मनुष्ये हिंसा-कृत्यको भद्रा नापमन्द धरती थी, पर मृगयामें रत मनुष्यो पर
 आनेमें ज़र फभी विलम्ब हो जाता था तो वह बड़ी चेत्नीये साथ उनका इन्तजार
 फरती थी । यह प्रणयनी मांग थी । अनेनी आलसमें पड़ी रहनेकी अपेक्षा वह तकली
 हातकर सूत प्राप्त कर लेना डीन समझती थी । वह सूत इसलिए कात लेना चाहती
 थी कि पशुने चमड़ोंसे शरीरको ढँकनेकी आवश्यकता न रहे । वह अल इसलिए एक-
 त्रित करने लगी थी कि पशु मासपर जीवन व्यतीत करनेके स्थानपर भोग अन्नसे काम
 चला सके । इस प्रकार यह एक ओर तो अपने रचना-कार्य द्वारा हिंसाको रोकना
 चाहती है और दूसरी ओर (भोगकी नहीं) धर्मकी संस्कृति एवं सौन्दर्यके नजीम
 मानकी स्थापना करना चाह रही है ।

प्रसादजीने युगमें गांधीजीके प्रभावसे घर घर तकली कातनेकी धूम मची थी ।
 इससे यह नहीं समझना चाहिए कि कविने उसीका आरोप भद्राके कार्योंमें किया है ।
 प्रसादजीको इस कल्पनाने लिए अपने युगके स्वदेशी आन्दोलनसे प्रेरणा अवश्य मिली
 होगी, पर वैदिक आर्य सूत कातते और कपड़े बुनते थे, वह प्रमाणित हो चुका है ।
 अतएव भद्राका तकली कातना उस युगसे कटा हुआ तथ्य नहा माना जा सकता है,
 हम उसे कवि द्वारा गांधीवादी रचनात्मक कार्योंका आरोप माननेकी गलती नहीं
 करेंगे ।

(वास्तवमें ऐसा आरोप तो ‘साकेत’की सीता और उर्मिलाके कार्योंमें देखना
 चाहिए । ‘प्रिय प्रवास’की राधामें भी युगका आरोप उमरा हुआ है । ये तीनों पात्र
 एकदम आधुनिक भूमिपर उतर आये हैं । देवके साथ गोक शोकसे लेकर खुरपीसे
 निरानेके कामतक सीता आजनी आश्रम वासिनी कर्मिष्ठा-सेविना हो गयी हैं । और,
 उर्मिला तो आजकी ‘हीरोइन’ ही बना दी गई है । राधा भी परिचारिकाका बाना पहन
 कर आयी है । इन नारी पात्रोंने अपनी ऐतिहासिक भूमिकाका एकदम त्याग कर दिया
 है । भद्रामें उसकी निजी, वैदिक भूमिकाका सम्पर्क निरन्तर बना हुआ है ।)

×

×

×

विलम्बसे मृगया कर्म सम्पन्न करके मनुष्ये लौटने पर—

“दिन भर थे कहाँ मटकते तुम”

बोली अद्वा भर मधुर स्नेह
यह हिंसा इतनी प्यारी है
जो मुलवाती है देह-मोह !

X

X

X

हल गया दिवस पीला-पीला
तुम रत्नाकर बन रहे धूम;
देखो नीड़ों में विहग युगल
अपने शिशुओं को रहे धूम !
उनके घर में कोलाहल है
मेरा सूना है गुफा द्वार !
तुमको क्या ऐसी कमी रही
जिसके हित जाते अन्य द्वार !”

आशय स्पष्ट है; अद्वा मनुको परिवारके पवित्र बन्धनमें रहकर सम्पूर्ण सुख-शान्ति उपलब्ध करनेकी प्रेरणा देती है। अन्तिम छः पक्तियोंके तात्पर्यपर विचार कीजिये। अद्वा कहती है—“देखो, नीड़ोंमें पक्षियोंके जोड़े अपने शिशुओंको चूमकर, वात्सल्यसे स्निग्ध पृथ होकर, कितना आनन्द प्राप्त कर रहे हैं। उनके नीड़ोंमें आनन्द-का कोलाहल है। परन्तु चूँकि तुम परिवार-जीवनमें अटर्कित नहीं रहते और सदा बाहर ही भटकते हो, इसलिए मेरी गुफामें आनन्द खोत प्रवाहित नहीं है। तुम्हारे पास आनन्दके सभी साधन हैं। आवश्यकता केवल इस बातकी है कि तुम इसी परिवार परिधिमें आनन्द पानेकी मन प्रवृत्ति उपलब्ध करो। फिर तुम्हें आनन्दके लिए कहाँ जानेकी आवश्यकता नहीं पड़ेगी।” ✓

परिवार विन-चेतनायी उपलब्धिनी प्रथम शाला या साधना-भूमि है। यहाँसे व्यक्ति के कर्तव्यता मार्गलिक विकास होता है। कामकी प्रजननात्मक भोग प्रवृत्ति इसी भूमिपर वात्सल्य तथा अन्य सम्बन्ध-स्नेहोंसे स्निग्ध होती हुई जीवनका स्वस्थ विनाश प्रदान करती है। कुटुम्बीकी समष्टि जाति या समुदाय, सन्दायोनी समष्टि राष्ट्र और राष्ट्रोंकी समष्टि विरज कहलाती है। इनमें कर्ममन् विस्तार पाता हुआ व्यक्ति पूर्ण काम, आत्मनाम, बन पाता है। जो व्यक्ति कुटुम्ब जीवनमें कर्तव्य-पालन करता हुआ आनन्द नहीं पा सकता है वह अपना विश्वास कर सकता है, इसमें सन्देह है। कृषिपौने जीवनके चारों आधमोंमें गार्हस्थ्य आश्रमको अत्यधिक महत्त्वपूर्ण माना है। इस आश्रमसे मार्ग छूटा न, कि जीवन विहृत होकर विनष्ट हुआ। निग धर्म, या दर्शनने इस कुटुम्ब जीवनको अप्रतिष्ठित करनेकी, या इसकी उपयोग करनेकी, जरा-सी भी प्रवृत्ति प्रदर्शित की, उसका दण्ड, धम, उसे ही निगल गया। बौद्ध धर्म और चार्वाक दर्शन इनमें उदाहरण हैं। प्रवृत्तिमूलक जड़ भोगवाद और निवृत्तिमूलक चेतन विरोधाद दोनों इस

आश्रम-भूमिका साथ छोड़कर सुख पानेका प्रयत्न करते हैं; और परिणाममें दोनों जीवनकी प्रगतिको रोक देते हैं।

कौटुम्बिक जीवन, गार्हस्थ्य जीवन, इनके बीचकी भूमि है। भोग और विरक्ति (त्याग) दोनोंका आह्लादपूर्ण समन्वय इसी जीवनमें हो पाता है। यह आनन्दवादी विदेहका मार्ग है, जिसकी प्रशंसा श्रीकृष्णने गीतामें की है। श्रद्धा इसी मार्गपर मनुको आकृष्ट कर रही है। यद्यपि विवृता काम स्वस्थ किया जा सकता है (आगे चलकर 'इडा' सर्गमें काम मनुको इस मार्गपर न चलनेके कारण शाप देता है तथा कौटुम्बिक जीवनकी उपादेयताका प्रतिपादन करता है। अतएव वह स्थल भी देखिए)। इस स्थलपर मैं केवल इतना और निवेदन कर देना अत्यावश्यक मान रहा हूँ कि श्रद्धाके उपर्युक्त अभिमतको हमें निरन्तर याद रखना चाहिए। हमें यह याद रखना होगा कि स्वस्थ कौटुम्बिक जीवन ही वह आर्य-मार्ग है, जिसपर चलकर श्रद्धा नयी मानवताकी विजयका अपना स्वप्न पूरा करना चाहती है। यही वह मार्ग है, जहाँ प्रेयसा आनन्द लेता हुआ काम श्रेयसे निरन्तर समृद्ध रहनेमें समर्थ होता है, जिसपर चलकर व्यक्ति-काम, ईश्वरकी सर्वाधिक व्यापक अभिव्यक्ति, विश्व-काम बन उठता है।

×

×

×

परन्तु मनुको श्रद्धाकी सील पतन्द न आयी। उन्होंने कहा—“अद्वे ! तुम्हें तो किसी यातका अभाव नहीं प्रतीत हो रहा है, परन्तु मैं तो अभावका अनुभव कर रहा हूँ। अतीतके गुरुर सुखके अभावसे इस समय मैं व्याकुल हूँ। मेरा चिर-मुक्त पुरुष (देवत्व) कभीतक अवरोधोंमें घुटता रहेगा। मेरा जीवन गति-हीन कुण्डाका जीवन हो गया है। मेरे जीवनका भवन दहकर मात्र दह रह गया है।”

“चिर-मुक्त पुरुष कथ इतने
अवरक्त इयास लेगा नितेह !
गति हीन पंगु-सा पदा-पदा
दह कर जैसे बन रहा दीह ।”

मेरी विषम स्थिति यह है कि जब मेरे कोमल प्राणको जड़ बन्धन-सा मोह कस लेता है, तथा मनमें और अरुढ़ उठनेकी आकुलता उत्पन्न होती है, उस समय तुम उस मोहकी ग्रन्थिबो तोड़ देती हो, अर्थात् मुझे अपने मोहमें और डूब जानेसे रोक देती हो; जब मैं जड़तामें (मोहान्धकारमें) खो जाना चाहता हूँ, तब तुम वैसा नहीं होने देती।

“जब जड़ बन्धन-सा एक मोह
कसता प्राणों का स्रुत खरिद;
आकुलता और जकड़ने की
तब ग्रन्थि तोड़ती हो अधीर ।”

तत्पश्चात् मनुने हँसकर कहा—“तुम्हारी वह प्रणय-आकुलता अब कहाँ रही, जिसमें मैं सच-मुच भूल जाया करता था। तुम तो आशाके कोमल तन्तु सदृश तक्लीमें शल रही हो, अर्थात् जिस प्रकार तक्लीसे कच्चे धागे तुम जग ही निकालती हो, उसी

प्रकार अपने भ्रमात्मक जीवन-मार्ग के सहारे तुम शाश्वत भगलकी व्यर्थ आशा रखती हो। धार्मिकों के समान तुम्हारी यह आशा भी कच्ची है, व्यर्थ है, भ्रम है।”

“वह आकुलता अब कहा रही

जिसमें सब कुछ हो जाय भूल,

आशा के कोमल तन्तु सदृश

तुम तकली में हो रही शूल।”

क्या तुम्हें पशुओं के कोमल चर्म नहीं मिलते? तुम अज्ञ क्यों चीनती हो मेरा मृगया कर्म अभी शिथिल नहीं हो गया। मैं तुम्हें पहनने के लिए पशु-चर्म और खाने के लिए पशु मांस निरन्तर ला देता हूँ। फिर यह भ्रमसाध्य कर्म तुम क्यों करती हो? तुम्हारा मुँह पीला क्यों पड़ता जा रहा है? यह भ्रम तुम क्यों कर रही हो? इस में क्या रहस्य है? यह सब किसके लिए है? (अर्थात् यह भ्रम व्यर्थ है।) —

“तब पर यह पीलापन कैसा

यह क्यों बनने का भ्रम सखेद?

यह किस के लिए बर्तानो तो

क्या इसमें है छिपा भेद?”

हमें यह न समझना चाहिए कि मनुको भ्रमात्मक गर्भवती होने का बोध नहीं था। कविने भ्रमात्मक शरीर का जो वर्णन किया है (जिसकी चर्चा मैंने छोड़ दी है) उससे कोई भी उसके गर्भवती होने का अनुमान लगा सकता है। मनुको भी इसका अनुमान ही नहीं, वरन् पूरा बोध था, क्योंकि पूरे सर्ग में भ्रमात्मक उन्हें यह नहीं बताया कि वह गर्भवती है। एक स्थल पर (जिसकी चर्चा आगे होगी) उसने केवल यह कहा कि “वह आग-तुक अब गुफा-भीच पशु-सा न रहे निर्वसन नग्न,” इसलिए वह सूत खात रही है। यदि मनु पहले से यह न जानते होते कि भ्रमात्मक बननेवाली है तो केवल ‘आग-तुक’ के सवेतसे वह तथ्य का ग्रहण किस प्रकार कर पाते? ✓

मेरे विचार से, भ्रमात्मक मुलक पीलेपन के कारणों से मनुका न समझना इसलिए सम्भव रहा कि पशु-विभ्रम और भोगवाली देव-सृष्टि देव-कामिनीयों के शरीर में गर्भ के कारण कोई विशेष हास नहीं हो पाता था। वह ‘नित्य यौवन धारणवाली’ सृष्टि थी। जरा और हास उस सृष्टि के विधान से पशु की वस्तु थी। भ्रमात्मक शरीर में भ्रम के कारण और सात्विक आहार-व्यवहार के कारण, गर्भ-जन्य परिवर्तन अधिक दृष्टिगोचर होने लगे थे (आज भी जिन गर्भवती नारियों की सुश्रूषा, पोषण, वैज्ञानिक दृष्टि से हो पाता है और जो जरा भी भ्रम न करके सूत्र पुष्टि पर आधारित चिकित्सा करती हैं उनके शरीर की कात्तिक वैसा पीलेपन नहीं आ पाता जैसा साधारण नारियों को देता जाता है)। अतएव मनुने समझा कि भ्रमात्मक मुँह का पीलेपन उसने भ्रम के कारण ही था। ✓

ऊपर की पंक्तियों में मनुने यह भी प्रश्न किया है कि ‘यह किसके लिए’ भ्रम कर रही हो? इस प्रश्न का कारण यह था कि भ्रमात्मक सृष्टि का निमाण कर रही थी,

मनु उससे न केवल अनभिज्ञ थे, वरन् उसकी ठीक विरोधी सस्त्वितिमें वे पले बड़े इस समय चल रहे थे। अन्यके सुप्त मगलकी साधना करना वे जानते ही नहीं थे। कहा जा चुका है कि देव जाति एकाधिकार भोग प्रवृत्तिपर आधारित सस्त्वितिकी उन्नायक थी। 'मैं स्वयं सतत आराध्य' उस जातिकी जीवन-पद्धतिका आधार-भूत था। 'मैं'के आगे ('अहम्'से परे) 'हम' (अहम् और इदम् अर्थात् शेष विश्व)की समन्व-यात्मक मायनात्मक उसने चिन्तन प्रसार किया ही नहीं था। सन्तानें उन्हें भी होती रही, परन्तु सन्तानके मगलकी चिन्ता करके भ्रम करनेकी आवश्यकता उन्हें थी ही नहीं, क्योंकि देव-सृष्टि इच्छा-सृष्टि थी। देवता किसी भी अन्यके निर्मित अपना भोग छोड़नेको तैयार नहीं थे। इसीलिए वे स्मग्र भी करते तो अपने भोगके लिए। मृगया द्वारा मनु अपने भोगका पर्याप्त साधन सङ्गृहीत कर लिया करते थे। मृगयामें विनोद ही होता रहा। अतएव भ्रम सापेक्ष कर्म करके अन्य चीनना या तकलीसे सत फाटना उन्हें अनावश्यक ही अच्छा। सन्तानोंके नूतन सत्कारकी आवश्यकता उन्हें कभी अनुभूत हो नहीं सकी थी और मृगया द्वारा अपने लिए तथा अपनी सन्तानों के लिए खाने पहनने का काम वे चला सकते थे। इसलिए उन्होंने प्रश्न किया कि इतना भ्रम क्यों (या किसके लिए) किया जा रहा है ? ✓

×

×

×

भ्रमने मनुको बताया कि मैं सत इसलिए कात रही हूँ कि पशुओंके चर्मडेसे शरीर ढँकनेकी आवश्यकता न रह जाय, और अन्न इसलिए चीनती हूँ कि पशु मांस न खाना पड़े। अहिसक पशुओंकी हिंसा ठीक नहीं होती है। "यदि अपनी रक्षा करनेमें तुम अन्न चलाते हो तो बात समझम आती है, क्योंकि हिसरपर अन्न चलाना ठीक है। परन्तु जो पशु अहिसक हैं, जो जीवित रहकर हमारे काम आ सकते हैं, वे उपयोगी बनकर क्यों न जीवित रहें ? उन्हें मारनेकी क्या आवश्यकता है ? हमें उनके चर्मसे नहा, वरन् उनसे ही काम चला लेना चाहिए। वे पशु जीवित एव पुष्ट रह और उनसे हमें सुप्त मिलता रहे। जिन पशुओंको पालकर हम उन्हें अपने उपयोगमें ला सकते हैं उनके प्रति हमें निष्ठुरताका व्यवहार नहीं करना चाहिए। यदि हम पशुसे ऊँचे हैं, तो हम चाहिए कि सत्कारणीय दुःख-अलक्षितसे सबका उद्धार कर, अर्थात् सबकी सहायता करें।

“पशु से यदि हम कुछ ऊँचे हैं

तो भव अलनिधिमें बनें सेतु।”

भ्रम अहिंसामूलक सस्त्विकी स्थापनाका प्रयत्न कर रही थी, आगे चलकर 'मानव'ने इस सस्त्विकी प्रतिष्ठित किया। वैदिक आयुकी मूलधारामें यही सस्त्विति प्रताडित थी। याद रखना चाहिए कि वैदिक युगमें यशमें पशु हिंसा (सर्व) मान्य नहीं थी। 'ज्वर' शब्दका अर्थ है हिंसा, जिसमें हिंसा न हो वह है 'अज्वर' अर्थात् यश। यश शब्द यज्ञ धातुसे बना है, जिसका अर्थ है पूजा करना, दान देना। गो यशम गायोंकी पूजा होती थी। यजुर्वेदके अनेक मन्त्रोंमें भगवान्से प्रार्थना की गई है कि आप हमारे

पुश्रो, पशुओं, गाय-घोड़ोंको हिसासे पचावे :—‘मानसानये मा नो गोषु मा नो अश्वेषु रीरिपः’ । इसी प्रकार कहा गया है :—“पशून् पाटि, गा मा हिंस्रीः, अजंता हिंस्रीः अग्निः मा हिंस्रीः । इमं मा हिंसीद्विपादं पशुम्, मा हिंस्रीवशकं पशुम्, मा हिंस्या सर्वा भूतानि”—अर्थात् पशुओंकी रक्षा करो, गायनो न मारो, बकरीकी हिंसा न करो भेड़को न मारो । इन दो पैरवाले जीवोंकी हिंसा न करो, एक खुरवाले घोड़े-गधेके हिंसा न करो । किसी भी प्राणीकी हिंसा न करो ।” १

‘महाभारत’के ‘अनुशासन’ पर्यमें कहा गया है :—“धृयते हि पुराकले नृण प्रीहिमयः पशुः,” अर्थात् प्राचीन युगमें अन्न ही पशु था; उसीसे यज्ञ किया जाता था । ‘शतपथ ब्राह्मण’के एक ग्रन्थोत्तरसे ‘पशु’ शब्दका अर्थ स्पष्ट हो जाता है :—“वृत्तमः प्रजापतिः अर्थात् प्रजाना पालन करनेवाला बौन है । उत्तरमें कहा गया ‘पशुरिति’ अर्थात् पशु ही प्रजा पालक है । तात्पर्य यह है कि वे सभी पदार्थ ‘पशु’ हैं जिनसे प्रजाका पोषण होता है । वास्तवमें ‘पशु’ शब्द एक रूपक या प्रतीक था, जिसका प्रयोग ऋषियोंने यज्ञकी चर्चामें किया था । अथर्ववेदमें लिखा है—“धाता धेनुरभयद्, वत्तोऽस्यास्तिलः” अर्थात् धान ही धेनु है और तिल उसका बछड़ा है । इसी प्रकार उसी वेदके (११-३-५ और ११-३-७) दो मंत्रोंमें लिखा है कि चावलके कण ही अन्न हैं, चावल ही गौ हैं, भूरी ही मशक है, चावलोंका द्याम भाग मांस है और लाल भाग रुधिर है ।” २

यह स्थल इस प्रकारकी विस्तृत चर्चाके लिए अनुपयुक्त है । उपर्युक्त उक्तें तो केवल यह स्पष्ट करनेके लिए था कि वैदिक आर्य-संस्कृति की मूल धारा हिंसाके विरुद्ध थी । श्रद्धा इसी संहिताकी स्थापनाका प्रयत्न कर रही थी । प्रलय पूर्वकी देवासुर संस्कृति हिंसायुत थी; वह भोग और मृगया की संस्कृति थी । महाभारतमें एक कथा आयी है कि एक बार ‘अज’ शब्दके अर्थको लेकर ऋषियों और अन्योमें विवाद हुआ । ऋषियोंका कहना था कि ‘अजेन यष्टव्यम्’में ‘अज’का अर्थ है अन्न । क्योंकि ‘अज’का अर्थ है उत्पत्ति रहित, और अन्नका बीज अनादिकालसे चला आ रहा है, इसलिए अजका अर्थ अन्न है । दूसरे पक्षवालोंका कहना था कि ‘अज’का अर्थ है ‘बकरा’ । दोनों प्रतिपक्षी राजा वसुके पास गये । राजाने दूसरे पक्षका समर्थन किया । परन्तु ऋषियोंने इस निर्णयको स्वीकार नहीं किया । असुरानुयायी तो इस निर्णयको चाहते ही थे; उन्होंने यज्ञमें हिंसाका प्रचार करना आरम्भ किया (अहिंसामूलक वैदिक आर्य-संस्कृतिकी शेष चर्चा ‘दर्शन विमर्श’ के अन्तर्गत की जायगी ।) । ३

इस कहानीसे भी इस बातका पता चल जाता है कि ऋषियोंके अनुसार यज्ञमें हिंसा नहीं होनी चाहिए और यह प्राचीन कालसे कुछ लोगो द्वारा माना जाता रहा । हम जानते हैं कि मनुको हिंसा-कर्ममें प्रवृत्त करनेवाले भी असुर थे, जिनका उल्लेख ‘महाभारत’की उपर्युक्त कथामें आया है । श्रद्धा इस भोगमूलक मृगयाकी संस्कृतिका विरोध कर रही है । इसलिए उसने मनुसे पशु हिंसा न करनेके लिए विवेकपूर्ण प्रस्ताव रखा । इसपर मनुका (क्षणधादी) उत्तर सुनिए—४

“मैं यह नहीं मान सता कि जो सुख सहज-लब्ध हैं उन्हें हम यों ही छोड़ दें। जीवनके संपर्क द्वारा हम जो कुछ पावें, उसका भोग न करें और इस प्रकार वंचित रहें, यह तो ठीक नहीं है। श्रद्धे ! तुम्हारी काली पुतलीमें मैं अपना ही चित्र देखाकर धन्य होता रहूँ, मेरे मानस-मुकुटमें तेरा रूप ही प्रतिबिम्बित होता रहे (अर्थात् मैं निरन्तर तुम्हें देखता रहूँ) तुमने जो यह नया संकल्प (वर्तव्य या त्यागका प्रत) स्वीकार किया है, वह उपयुक्त नहीं है; क्योंकि यह 'लघु जीवन अमोल' है—

“श्रद्धे, यह नव संकल्प नहीं—

चलने का लघु जीवन अमोल;

मैं उसको निश्चय भोग चाहूँ

जो सुख चलदल सा रहा डोल।”

जीवन छोटा है, इसलिए वह अमोल है ! अतएव, इस छोटे-से जीवनमें जो थोड़ा-बहुत सुख मिल जाय, उसे भोग लेना ही ठीक है। और,

“देखा क्या तुमने कभी नहीं

स्वर्गाय सुखोंपर प्रलय-मृत्यु ?

फिर नाश और चिर-निद्रा है

तब इतना क्यों विश्वास सत्य।”

“क्या तुमने देखा नहीं कि देव जातिका सुख प्रलयकी लहरोंमें विनष्ट हो गया। जब सुखके विनाशके उपरान्त नाश और चिर-मृत्यु ही है, तो फिर भविष्यके उज्ज्वल या सुखपूर्ण होनेका इतना विश्वास क्यों है।”

“यह चिर-प्रशांत मङ्गल की क्यों

अमिलाया इतनी रही जाग ?

यह संचित क्यों हो रहा स्नेह

किस पर इतनी हो सानुराग ?”

“हे श्रद्धे ! तुझमें शाश्वत मङ्गलकी अमिलाया क्यों जग पड़ी है ? जब नाश और मृत्यु ही सत्य है और सुखका विनाश होता रहता है तब शाश्वत मङ्गलका विश्वास बुद्धिमानोंकी बात नहीं होगी। तुम उसी चिर-मङ्गलकी अवतारणाके निमित्त अपने वर्तमान सुखोंको छोड़ रही हो, यह ठीक नहीं है। तुम अपने स्नेहका भोग न करके उसका संचय क्यों कर रही हो; तुम्हारे संचित स्नेहका मोका कौन होगा, अर्थात् न मैं रहूँगा, न तुम रहोगी; फिर तो तुम्हारे संचित स्नेहका भोग हम न कर सकेंगे। अपने स्नेहका भोग तो हमें करना चाहिए।—

“यह जीवनका वरदान, मुझे

दे दो रानी अपना दुलार;

केवल मेरी ही चिन्ता का

तब चित्त धहन कर रहे भार।”

श्रद्धारानीना दुलार मनुके लिए जीवनका वरदान था; और ये चाहते थे कि श्रद्धा केवल मनुका ध्यान किया करे। मनुके उपर्युक्त सम्पूर्ण निवेदनको पढ़ लेनेपर यह स्पष्ट हो जाना चाहिए कि मनु घोर निराशाजन्य भोग-वृत्तिनी चरम सीमातक पहुँच चुके थे। जीवनकी क्षण-भंगुरताकी अनुभूतिसे आशावाद और निराशावाद दोनोंकी उत्पत्ति होती है। आशावादी व्यक्ति जीवनकी क्षणिकताकी अनुभूतिसे कारण विश्वमें भगलकी वर्षा, कष्टोंकी वर्षा, कर देना चाहता है क्योंकि वह क्षणिकताके पीछे अस्पष्ट शाश्वत भगल देखता है। वह सुखिको आलोक, आनन्द, उल्लाससे सम्पूरित करनेका स्वल्प लेकर अपने व्यक्तिगत भोगकी उपेक्षा करता है। वह ऐसा कर्तव्य कर्म करना या कराना चाहता है जिसके कारण विश्व-जीवनकी क्षणिकता भी आह्लादपूर्ण बन उठती है। ✓

परन्तु निराशावादी या तो 'साओ पीओ मौज करो'को जीवन सिद्धान्त स्वीकार करेगा, या परलोककी साधनामें प्रवृत्त होकर इस लोक-जीवनके रससे पराङ्मुख हो उठेगा। निराशावादकी ये परिकोटियाँ हैं। प्रथम कोटिका निराशावाद भोगवाद कहा जाता है; जो यह मानता है कि जो कुछ सुख लूट सको, लूट लो; जीवनका आनन्द ले लो, न जाने कब साँस बन्द हो जाय। यह 'चार्वाक' मत है; सुननेमें भी यह मत 'चारु' + वाक् (सुन्दर वाणी) प्रतीत होता है। देवोंका जीवन अपने अन्तिम रूपमें इसी कोटिका रहा। मनु इसी कोटिके निराशावादी भोगवादकी छायामें भटक रहे थे। इसलिए उन्होंने श्रद्धासे कहा कि शाश्वत भगलकी आशा और विश्वास छोड़कर वह उनक साथ जीवनके सुख पूर्ण क्षणोंका पूरा भोग करे। ये वर्तमानमें ही रमना चाहते थे, भविष्यकी चिन्ता उन्हें नहीं थी।

परन्तु श्रद्धा आशावादिनी थी। वह व्यक्तिगत भोग और (पर-चेतनाधारित) कर्तव्यके समन्वयमें आनन्द और जीवनका लक्ष्य मानती थी। उसे सुखिके सर्वदा मार्गलक्ष होनेका अडिग विश्वास था। उसके लिए वर्तमान और भविष्य दोनों सत्य और शिव थे। उसने केवल विनाशको नहीं, बरन् सृजनशील और विनाशक शक्तियोंके समन्वित रूपकी अनुभूति प्राप्त कर ली थी। इसलिए वह केवल भोग या निवृत्तिके मार्गपर नहीं चल सकती थी। उसने राग विरागकी समन्वित भूमि, कौटुम्बिक जीवनको चुना और कर्तव्य-साधना आरम्भ की। उसने मनुसे कहा—

“मैंने तो एक बनाया है

चल कर देखो मेरा कुटीर।”

यह कहकर मनुको वह अपने कुटीरमें ले गयी। वह कुटीर क्या था, गुफाके समीप पुआलोंकी एक ओटी-सी छाजन थी, जहाँ धनी शान्ति थी और 'कोमल लति' काओंकी डालें मिल सपन बनातीं जहाँ कुज'। उस पुआलोंके कुटीरमें वातायन भी कटे थे, उसका प्राचीर पर्णमय एवं शुभ्र बना था। हवा और प्रकाशसे आवागमनकी व्यवस्था ऐसी थी कि वे क्षण भरके लिए आवें तो सुरत निमल भी जायें। उस कुटीरमें बेतसी लताका सुखिपूर्ण शूल भी पड़ा था। 'मुमनोंका कोमल सुरभि-नृण' धरातल-

पर विछा था। और, इस आयोजनाने श्रद्धाके हृदयकी अभिलाषाएँ और भारी मंगल आकाशाएँ थी—

“कितनी मीठी अभिलाषाएँ
उसमें चुपके से रहीं धूम।
कितने मंगल के मधुर गान
उसके कोनोंको रहे चूम।”

मानवीय रचनाका यह प्रथम उत्कृष्ट आदर्श-प्रयत्न था। कुटुम्बकी सुवर्चिपूर्ण योजनाका यह श्रीगणेश था। नवीन मानवीय संस्कृतिकी भूमिकाका यह शिलान्यास-कर्म था, जिसे ‘मानव’की मौने सम्पन्न करना चाहा था। मनु देवने ‘गृह-लक्ष्मी’के ‘गृह-विधान’को चकित होकर देखा, परन्तु उन्हें कुछ भी अच्छा नहीं लग रहा था। वे समझ नहीं पाते थे कि आखिर यह सब क्यों किया जा रहा है, यह किसके सुखकी व्यवस्थाके लिए हो रहा है (अर्थात् यह नया जीवन-विधान अनावश्यक और व्यर्थ है)।

“मनु देख रहे थे चकित नया
यह गृह-लक्ष्मीका गृह-विधान !

पर कुछ अच्छा सा नहीं लगा।

‘यह क्यों ? कितना सुख सामिमान ?’”

मैं कह आया हूँ कि श्रद्धा ने देव-संस्कृतिसे सर्वथा भिन्न संस्कृतिकी स्थापनाके लिए यह प्राथमिक धर्म, कौटुम्बिक नवीन जीवन-व्यवस्थाका कर्म, आरम्भ किया था। मनु जिस देव-संस्कृतिकी छावने चले रहे थे, उसमें ऐसा कोई विधान या ही नहीं। देवता इस व्यवस्थाकी कल्पना भी नहीं कर सकते थे। वे अतीत और अनागतकी चिन्तासे मुक्त थे; वे एक प्रकारसे यायावर थे केवल वर्तमानकी भोग लेना उनका लक्ष्य था और ‘मैं स्वर्ग सन्त आराध्य’ उनका कर्म-सूत्र था। इसलिए श्रद्धाके इस विधानका रहस्य मनुकी समझके परे था। उनके अन्तर्भावको ताड़कर श्रद्धाने कहा—

“यह नीड तो बन गया, परन्तु इसमें आनन्दका कलरव करनेवालोंको भीड़ अभी नहीं है। तुम दूर चले जाते हो, तो मैं चुपचाप तकली चलाती हूँ और गाती हूँ कि तकलीके धागेके समान ही जीवनकी परम्परा बढ़ती चले। तकलीके धागेसे मानवताकी नम्रता ढँक जाय और सुन्दरताका भान-स्तर बड़े।”

ध्यान दीजिये; श्रद्धा दो बातें कह रही है। एक तो यह कि तकलीके धागेके समान ही जीवनकी परम्परा बढ़ती चले, अर्थात् सन्तानोत्पत्ति द्वारा मानव-परम्परा अधुण्य बनी रहे। आश्रमसे विदा लेनेवाले स्नातकोंको सीख देते हुए प्राचीन गुरुकुल-के आचार्य उन्हें इस प्रकारकी सीख दिया करते थे। उद्देश्य यही था कि कहीं थोड़े ज्ञानके प्रभावान्तर्गत होकर वे इस सृष्टि निषयक भौतिक कर्म (जनन या उत्पादन कर्म)से विरत न हो जायें। श्रद्धाकी भी यही आकांक्षा है कि सृष्टिमें निरन्तर नवजीवन-का उत्पादन होता रहे।

उसरी दूसरी आकाशा यह है कि उत्पादनके साथ ही-साथ सृष्टिमें 'सौन्दर्यका नया मान स्तर' भी बढ़े, नग्नता ढँक उठे, लोग शिष्ट, शालीन, मनुज बनें। पशुतासे ऊपर उठकर मानवता सौन्दर्य-चेतनाका नव विकास करे। 'भद्रा' सर्गमें प्रसादजीका यह उद्धरण दिया जा चुका है कि 'संस्कृति सौन्दर्य-बोधके विनसित होनेकी मौलिक चेष्टा है।' अतएव नवीन मानवीय संस्कृतिवी स्थापनाके प्रयत्नमें निरत भद्राका, नवीन मानवीय सौन्दर्य-बोधके विकासका प्रयत्न स्वाभाविक या पूर्ण मनोवैज्ञानिक ही है। सुनिये उसका वह पावन गीत—

“मैं बँठी गाती हूँ तकली के प्रतिगर्जन में म्वर जिभोर—
‘बल ही तकली धीरे धीरे प्रिय गये रोहने को अहेर।
जीवन का कोमल तन्तु बढ़े तेरी ही मजुलता समान,
चिर-नान प्राण उनमें लिपटें सुदरता का कुँड बढ़े मान।
किरणों सी तू युन दे उज्ज्वल मेरे मधु जीवन का प्रभात,
जिसमें निर्वसना प्रकृति सरल ढँक ले प्रकाश से नवल गात।
वासना भरी उन आँखों पर आवरण डाल दे कान्तिमान,
जिसमें सौंदर्य, निम्न आवे हृत्ति में पुष्ट कुसुम-समान।”

सरल प्रकृतिनो जा म-भ्रमशसे सम्पृक्त कर देना आनन्दवादकी प्रकृति होती है। भद्रा तकलीसे कते सूतके द्वारा निमित्त बल्लक रूपकके सहारे वास्तवमें मनुके यह बताना चाहती है कि मनुष्य यासनाके सम्पुष्ट रचनात्मक (मनोहर) कृतियोंकी ऐसी ज्योति, गरिमा, जीवनमें भर दे जिससे एक ओर वासनाके वेगका निरोध हो, और दूसरी ओर उल्लास, प्रमोद आनन्दसे पुरित सौन्दर्य-चेतना द्वारा जीवन सम्पूरित हो उठे। उसने अपनी यह भी आकांक्षा व्यक्त कर दी कि (नर-नारीके मिलनका) उसका नव मधु प्रभात रचनात्मक कार्योंकी किरणोंसे भर जाय। तात्पर्य यह है कि भोगके उपरान्त वह अब भोगसे सम्बद्ध कर्तव्य (उत्तरदायित्व)का पालन करनेमें निजको तथा मनुको लगाना चाहती है ('काम' सर्गमें कामने 'मनोहर कृति'का जो उदाहरण दिया है उसे देखिये। भद्रा भी ठीक वही चाह रही है)।

आगे वह कहती है कि मेरे तकली बातनेके कारण—

“अब वह आगन्तुक गुफा बीच

पशु सा न रहे निर्वसन नग्न,

अपने अभाव की जड़ता में

बह रह न सकेगा कभी मग्न।”

“जब तू मेरे पास न रहोगे, उस समय भी अब मेरी छोटी-सी दुनिया सूनी न रहेगी। मैं उस नये आगन्तुकको झुल्ला झुल्लाऊँगी और वह अपनी मीठी बातोंसे मेरी पीड़ाको दूर कर देगा (आदि)।” ✓

मनुसे भद्राका यह कथन सह्य न गया। वहाँ तो मनुकी आकांक्षा थी कि भद्रा केवल उन्हींका ध्यान रखे, और कहाँ भद्राने उन्हें बताया कि नयागन्तुक

(द्विगु)के कारण अब उनकी अनुपस्थिति अधिक न रहनेगी। मनुका विकृत काम और भी भगव उठा। मनुने स्वीकार करके कहा— ✓

“तुम फूल उठोगी एतिका-सी
कंपित कर मुख-सौरभ-तरंग;
मैं सुरभि रोजता भटखूँगा
धन-यन धन कस्तूरी-गुरंग।”

“मैं यह ज्वाला नहीं सह सकता, मुझे मेरा भगव चाहिए। मैं इस पंचभूत-की रचनामें (विश्वमें) एक तत्व (अर्थात् स्वयं देव) बनकर रमण करूँ, यही मेरी इच्छा है—

“यह ज्वलन नहीं सह सकता मैं
चाहिये मुझे मेरा भगव;
इस पंचभूत की रचना में
मैं रमण करूँ घन एक तत्व।”

स्पष्ट है कि मनु अपनेको एवमात्र भोक्ता और शेष विश्वको भोग्य मानते थे। उनकी दृष्टिमें किसी अन्यथा न कोई महत्व था और न भोग अधिकार। द्वैतमें अद्वैतकी अनुभूति उनमें नहीं थी; वे भोगमें केवल अपना अधिकार मानते थे—✓

“यह द्वैत जरे यह द्विविधा तो
है प्रेम घाँटने का प्रकार !
भिक्षुक मैं ? ना, यह कभी नहीं
मैं छोटा खूँगा निज विचार।
तुम अपने सुख में सुखी रहो
मुझको हुए पाने दो स्वतंत्र;
मन की परवशता महा दुःख -
मैं यही जड़ूँगा महामंथ।”

यह कहकर मनु गुफा छोड़ चले गये और धृष्टा उन्हें शोकनेका व्यर्थ प्रयत्न करती रही।

×

×

×

उपलब्धि ६

(१) ‘वासना’ सर्गमें हम देखा आये हैं कि मनुमें देव-संस्कृतिकी भोगवादी विकृतिके पराकाष्ठागत स्वरूपका एक क्षणिक आवेग उत्पन्न हुआ गया था। वे यह मान बैठे थे कि “विश्वमें जो सरल, सुन्दर हो विभूति महान्; सभी मेरी हैं, सभी करती रहे प्रतिदान।” ‘वर्म’ सर्गमें इसी एकान्त भोग-भावनाकी उन्मुक्त लीला प्रगट हुई; और ‘ईर्ष्या’ सर्गमें उसकी चरगावस्थाका स्फोट हो चला (इसलिए इस सर्गका नाम ‘ईर्ष्या’ सर्ग रखा गया)। उन्होंने केवल अपनेको विश्वका भोक्ता और शेष विश्वको भोग्य मान

लिया। 'चिता' सर्गमें हम जिस 'द्वैतमूलक विवृत काम'को प्रलयका कारण बता आये हैं, वही मनुष्य शासन करने लगी।

ऐसा 'काम' व्यक्तिको पागल बना देता है। 'कामार्ता हि प्रवृत्ति कृष्णा।' हो है, उनका विवेक नष्ट हो जाता है। इस कोटिके (अहमजन्य) कामसे बुद्धि विभ्रम होना गीतामें भी बताया गया है। मनुको यही विभ्रम हो गया। वे पूर्ण विवृत देव जातिकी प्रवृत्ति, सत्सृष्टिकी अभिव्यक्ति करने लगे। 'आद्या' सर्गमें कविने बताया (और जिसकी ओर मैंने कई स्थलोंपर संकेत भी किया है) कि 'मनुमें देव-सत्सृष्टि फिर सजग होने लगी'। इस मन्दुपर वह पूर्णतः खूब पनी।

मनु मोह (जड़ बन्धन में बुरी तरह जकड़ उठे थे, तथा (अपने देव-सत्कारके कारण) मोहके उस जड़-बन्धनमें और जकड़ उठनेके लिए अत्यधिक व्याकुल थे। 'वर्तमान'के सुख (केवल वर्तमानके सुख)को और उन्द करके भोगनेको ही अपने जीवनका लक्ष्य मान चुने थे, वे क्षणवादी भोगवादी बन उठे। उनका यह (क्षणवादी) निम्नांकित मत ध्यान देने योग्य है—

“किन्तु सकल कृतियोंकी अपनी सीमा है हम ही तो,

पूरी हो कामना हमारी, विफल प्रयास नहीं तो।”

वे केवल अपनेको केन्द्र बनाकर सारी कृतियोंको सम्पन्न करना चाहते थे। देवाने यही किया था, और यही कारण था कि उनकी सृष्टि विकसित न हो पायी, तथा विकासके रुक जानेके कारण वह विनष्ट हो गयी।

(२) इस 'एकान्त स्वार्थ भावना'के कारण (अपने क्षणवादी जीवन-दर्शन एवं सत्सृष्टिने कारण) मनु यह भी सहन नहीं कर सके कि अन्धा अपनी भावी सन्तानको स्नेह प्रदान करे और उसमें सन्तोष, आनन्द प्राप्त करे। भावी सन्तानके प्रति मनुका यह ईर्ष्या भाव निश्चित रूपसे निन्दनीय है, और कविने उससी शाय्यात्मक भर्त्सना ही की है। श्री 'दिनकर'जीने मनुके चरित्रकी इस त्रुटिकी ओर पाठकोंका ध्यान जोरसे खींचा है, परन्तु वे कविने साथ न्याय करनेसे प्रेरित रहे। उन्होंने काव्यकी ध्वनि और काव्य प्रयोजनको न तो स्वयं हृदयगम करनेकी समीक्षनोचित सहृदयता करती, और न पाठकोंमें भ्रमोत्पादन करनेमें कोई कसर ही रखी। उन्होंने मनुके इस व्यवहारका सारा दोष 'प्रसाद'के माथे मढ़ दिया। यही नहीं, बल्कि उन्होंने मनुको 'छायावादी' प्रवृत्तियोंका प्रतिफलन करनेवाला पात्र बताकर पर्याप्त घपला भी खड़ा कर दिया।

वास्तवमें प्रसादजीकै मनुविषयक मान्यताको और सदर्म-व्यवस्थाको ठीकसे न समझनेके कारण ही 'दिनकर'जीसे यह मूल हो गयी। 'प्रसाद'ने मनुको क्या माना है, वह इन पक्तियोंमें स्पष्ट हो जाता है—

“आन अमरता का जींचित हूँ, मैं वह भीषण जर्जर दम्भ,

आह सर्ग के प्रथम अंक का अधम पात्रमय सा विष्कम्भ।” ('चिता' सर्ग)

स्पष्ट है कि प्रसादजीके लिए मनु देवोंका 'वह भीषण जर्जर दम्भ' थे, जिसके कारण प्रलय हुआ। उन्होंने मनुको प्रथम 'मानव' नहीं, बल्कि भोगवादी देव जातिने

उस प्रतिनिधिये रूपमें रखा है जिसे नवीन सृष्टिलक्ष्यकी उपलब्धि के निमित्त नूतन (मानवीय) सस्कृतिमें दीक्षित करना श्रेय था। यही कारण है कि मनुमें 'देव सस्कृतिको' फिरसे सजग हुई' दिखाया गया और फिर उनका नया संस्कार किया गया है। इस प्रकार मनु, कविये अनुसार, एक संस्कार्य चरित्र भर थे। प्रारम्भसे ही वे भारतीय सस्कृतिके आदर्श मानवके रूपमें नहा थे। केवल अन्तमें उनको मानवीय सस्कृतिमें नवीन स्वरूप प्राप्त हुआ। 'आत्मगद्'की साधनामें उनका विकृत काम भस्म हो गया, और उन्होंने विदेह बनकर सारस्वत प्रदेशके सभी निवासियोंको अपना अवयव माना। वे समष्टि-मानवके रूपमें निरतर उठे।

गलतीसे लोग (इस स्थलपर श्री 'दिनकर'जीका नाम विशेष उल्लेखनीय है) मनुको 'कामायनी'का चरित्रनायक मान लेते हैं, या प्रतीकके मोहमें 'मन'का रूपक। मैंने प्रारम्भमें ही यह स्पष्ट कर दिया है कि मनुको मनका प्रतीक ही माननेसे हम यह नहीं समझ सकते जो कविने समझाना चाह है। वे चरित्र नायक भी नहीं हैं, वे केवल एक प्रमुख पात्र हैं, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार उनका पुत्र 'मानव' एक पात्र है। 'कामायनी' काव्यकी सस्कृतिक (या लक्ष्य) उपलब्धिका मूल आधार श्रद्धाका व्यक्तित्व है, और उसके अन्य प्रमुख माध्यम पात्र हैं मनु, इडा और 'मानव'। न जाने क्यों ये समीक्षक 'मानव'को भूल जाते हैं। यदि यह कहा जाय कि सर्वाधिक मुख्य पात्र यह होता है जो काव्यके आरम्भसे अन्ततक रहता है, तो भी यदि हम विचार करें तो प्रकट होगा कि 'मानव'की अनन्तराणा यद्यपि यादमें हुई परन्तु श्रद्धाकी आकाशाने रूपमें तो वह 'श्रद्धा' संग्रहे ही काव्यमें प्रस्तुत हो जाता है, और अन्तिम सर्गोंमें तो निजी रूपमें उसे हम पाते ही हैं (विशेष चर्चाके लिए देखिए 'पात्र निमर्श')।

(३) तो निष्कर्ष यह रहा कि मनुकी सन्तानके प्रति ईर्ष्या उनसे देव दम्भने पुनर्स्फोटके कारण रही। दोनोंमें परिवार या वात्सल्यका उदात्त भाव विकसित नहा हो पाया था। ऐकान्तिक भोगवादी (क्षणवादी) सृष्टि या सस्कृतिमें परिवारकी पवित्र भावनाको उभरनेका अवसर ही नहीं मिल पाता। इस सर्गमें श्रद्धाकी बातोंका आश्रय ठीकसे ग्रहण करनेपर यह स्पष्ट हो गया होगा कि वह मनुको 'स्वार्थ' नहीं, वरन् 'एकान्त स्वार्थ'के त्यागका परामर्श देती है। वह 'हंसो और हंसने दो'को जीवनका सृष्टीणीय मार्ग बताती है। यह यह कहती है कि यह सृष्टि रचनामूलक है, हमारा कर्तव्य है कि हम उसी रीति से करके उसे विकसित होनेमें योग दें।

श्रद्धाकी दृष्टि तथा ऐसी ही अन्य बातोंसे यह निष्कर्ष ग्रहण किया जा सकता है कि वह स्वार्थ सिद्धि (या वैयक्तिक राग भोग) और परसेवाकी समन्वितिको जीवनका श्रेय मानती है। यही कामका प्रेय श्रेय समन्वित स्वरूप है जिसकी ओर कई स्थलोंपर संकेत किया जा चुका है। 'परिवार' (या गार्हस्थ्य-जीवन) इस मार्गकी प्रस्थान भूमिका और कर्तव्य-क्षेत्र है। श्रद्धा इसी जीवन (कौटुम्बिक जीवन)की ओर जहाँ श्रेयसे अभिन्न राग अपनी आनन्द साधनामें दत्तचित्त होता है, मनुको खींच रही थी। देवताके सामने एक नवीन (सनातनक श्रमजी)सस्कृति का निमर्श था। सस्कृति जाति या व्यक्ति-

की आत्मा होती है, अतः अपनी सृष्टिसे सह्या छोड़ा नहा जा सकता है। मनु भी इमीलिए भग्न रहने लगा। अतः मनुने भद्रा-त्यागका चेष्टा सन्तानके प्रति प्रदर्शित उनकी वरं ईर्ष्या का कार्य न मानकर, हमें यह भी समझना चाहिए कि उसके मूर्खने दो विरोधी सृष्टियों का द्वन्द्व था। यह वही द्वन्द्व था जो प्रत्ययके पृथक् ('प्रसाद' की मान्यता से अनुसर) इन्द्र, आयोने प्रथम सम्राट्, के सम्मुख था। उन्होंने उस युगकी आसुर जीना मान्यता और सृष्टि का प्रत्याख्यान करते अपनी नवीन 'आनन्दवादी' सृष्टि की स्थापना की, परन्तु उनके अनुयायी गुरु भी उस सृष्टिको ठीकसे समझ न सके। प्रत्ययके उपरान्त पुनः इन दोनों विरोधी सृष्टियों का संघर्ष छिड़ा।

(४) मनुकी आँखोंमें भद्रा केवल नारी थी, अधिक-से-अधिक जननी। उन्हें उसका जननी रूप स्वीकार था। उसकी सन्तानको भी वे स्वीकार करनेको तैयार थे। परन्तु यह सब वे अपनी जीवन मान्यता, भोगवादी क्षणवादी (मृगयाकी) सृष्टि भूमि पर ही करते। 'कर्म' सर्ग और 'इन्द्र' सर्गसे अध्ययनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि जिस नवीन मार्गपर भद्रा चल रही थी, वह मनुको स्वीकार नहीं था। भद्रा जननी-स्तरसे 'मौ' स्तरपर आ चुकी थी, और अपने शिशुको अपूर्व रूपसे स्नेह प्रदान करना चाहती थी। मनुको भद्रा का यह नवीन मातृत्व पटक उठा, क्योंकि नारी का यह व्यक्तित्व देव जातिमें अप्रसन्न रहा। अतएव मनुने इस नारी-रूपके प्रति विद्रोह किया और वे उसे छोड़कर चले गये। उनकी ईर्ष्या का प्रमुख कारण सन्तान नहा, बरन् नारीने भीतरसे प्रथम बार व्यक्त होनेवाला वह मातृत्व था जो अपनी सन्ततियाँके भग्न निमित्त अपने 'स्व' का निरन्तर त्याग करते हुए विद्रव्य मगलसे अभिन्न हो उठता है। ('दर्शन' सर्गमें मनुने भद्राके मौ रूपको, सर्व मगल रूपको स्वीकार किया है, उस सर्गमें मैं पुनः इस विषयकी चर्चा करूँगा।)

इस सर्गकी अन्तिम प्रमुख उपलब्धि यह है कि यहाँसे कथा दो भागोंमें विभक्त हो उठती है। भद्रा नूतन श्रेयसे अभिन्न काम मार्गपर, स्वार्थ और सेवाका (प्रवृत्ति और विरक्ति समन्वयकी) भावनाको लेकर कर्म निरत होती है। और मनु (इस स्वस्थ मार्गको छोड़कर) विकृत कामोपासनामें भटक चले। उन्होंने अपने पुराने देवमार्गपर ही कदम रखा। 'फिर तैलवा डालपर', (इडा, स्वप्न और सपथ इन तीन सर्गोंमें, इन्हीं दो कथा भागोंका अलग-अलग विन्यास किया गया है)। यहाँसे देव-सृष्टि मनुक माध्यमसे अपनी पुनः प्रतिष्ठा कायम रह गई और भद्रा नवीन आनन्दवादी सृष्टि की स्थापना में लगी।

×

×

×

● 'इन्द्र' सर्ग ✓

पिछले सर्गमें हमने देखा कि 'मनसी परवशता महादुःख' 'महामन्त्र' का जप करते हुए मनु पुराने देव मार्गपर बड़े। अपने प्रभुत्वकी सुरक्षा-सीमा के विस्तार के

निमित्त वे न जाने कितने दिनोंतक भटकते रहे। जिस अहम्बुद्धि का कामके सचेतपर मनु चल रहे थे उसमें सन्तोष, शान्ति और उल्लासकी प्राप्ति होती ही नहीं; वरन् उसकी प्रीति अतृप्ति, अशान्ति, अवसाद, जड़ता और बुद्धि विभ्रमका ही स्पर्श करती है। अन्ततः मनु भी इसी स्थितिको प्राप्त हो गये। यह स्मरण करा देना अनावश्यक न होगा कि देव जातिकी विकृत (अपूर्ण अहन्ताजन्य) काम-भावनाके कारण प्रलय हुआ और उसके बाद मनु जिस अवसाद, जड़ता की दशामें असहाय चिन्ता-कातर हो उठे, ठीक वही अवस्था मनुकी इस सर्गके आरम्भमें प्रस्तुत है; क्योंकि जब उनका मार्ग यही पुराना था तो उनकी अन्तिम मजिल भी वही पुरानी होगी।

अन्तमें एक और महत्त्वपूर्ण बातका उल्लेख करके मैं इस सर्गकी विवेचनामें प्रवृत्त होना ठीक मानता हूँ। यह यह है कि 'कामायनी' काव्यका प्रधान एतदम नाटकीय है। इसमें काल, कई घटनाओं और त्रिया-कलापोंकी अन्तर्धाराएँ व्यजित मान हैं, उनका प्रत्यक्ष वर्णन नहीं है। इन व्यजित काल और अन्तर्धाराओंको ग्रहण करते चलना काव्य बोधके लिए आवश्यक एवं अनिवार्य है। इस प्रसंगमें व्यजित यह है कि मनुने श्रद्धाको छोड़नेके उपरान्त पर्याप्त कालतक एकान्त भोग-भुक्तिके लिए विविध प्रयत्न किये होंगे। पर उन्हें कहीं भी तृप्ति नहीं मिली। और जब कोई व्यक्ति अपने किसी स्नेही हितैषीकी सद्व्यवस्थाओं—परामर्शोंको न मानकर, तथा उसके साथ छोड़कर, अपने मनचाहे कार्यमें प्रवृत्त होता है; तो असफलता मिलनेपर वह अपनी गलतीका अनुभव तो करता ही है, साथ ही वह अपने उस स्नेही-स्वजनकी बातोंका पश्चात्तापपूर्ण चिन्तन करता है। मनु इस सर्गके आरम्भमें ऐसा ही चिन्तन करते हैं। श्रद्धाने उन्हें 'हैंसो और हैंसने दो' तथा 'अपने सुखको वित्तृत कर दो सुखको सुखी बनाओ' आदि जो कर्मोपदेश 'कर्म' और 'ईर्ष्या' सर्गोंमें दिये थे, मनुके मानसमें उनकी प्रतिध्वनियों पर्याप्त कालतक उठती रही होंगी। अन्तमें वे उनके उद्गारेमें व्यक्त हो उठा। मनु कहते हैं—

“किम् गहन गुहासे अति अतीर

जसा प्रवाह-सा निकला यह जीवन विधुन्ध महा समीर
 के साथ सरल परमाणु पुज नम, अनिल, अनल, क्षिति और नीर
 भयभीत सभी धो भय देता भय की उपरसता में विलीन
 प्राणी कटुता को बाँट रहा जगती को करता अधिक दीन
 निर्माण और प्रतिपद विनाश में दिखलाता अपनी क्षमता
 सघर्ष कर रहा-सा जवने, सगमे विराग सब पर ममता
 अमिच चिरन्तन धनु से कम यह छूट पड़ा है विषम तीर

किस लक्ष्य भेद को शुन्य धीर।”

इन पक्तियोंमें मनुकी प्रवृत्तिकी स्पष्ट विवेचना है। 'कर्म' सर्गमें श्रद्धाने मनुको बताया था कि 'निर्जन्ममें एक अनेके क्या तुम्हें प्रमोद मिलेगा', तो मनुने भी स्वीकार

किया था कि 'सत्य, अकेले मुक्त क्या'। परन्तु वह स्वीकृति छलपूर्ण थी, वह हम देग आये हैं। इस समय मनुको अपनी गलतीका बोध हो गया, वे कहते हैं—

“मैंने उन शैल शृंगोंको निरखा है जो अचल हिम-राज्योंसे रजित, उन्मुक्त और अन्योके प्रति उपेक्षासे पुरित एव अहम् मुग्ध हैं। वे अपने जट-गीरजसे प्रतीक हैं, वसुधाकी उन्हें परवाह नहीं है (अन्याकी उपेक्षा ही जन्ता है, मनु यही कहना चाहते हैं)। वे अपनी समाधिमें स्थिर रहते हैं, और इसीमें उन्हें सुख है। उनके कुछ स्वेद निटुओंको लेकर अगोष नदियाँ बह जाती हैं। वे शृंग शोक मोघसे रहित, अर्थात् राग हीन जट बने रहते हैं—

“स्थिर मुक्ति, प्रतिष्ठा मैं घेसी चाहता नहीं इस जीवन की मैं तो अबाध गति मग्न-सदृश, हूँ चाह रहा अपने मन की जो धूम चला जाता अग जा प्रतिष्ठा मैं कपन की तरंग यह ज्वलनशील गतिमय पतंग।”

“मैं उन शैल शृंगाये समान स्थिर-मुक्ति (ऐकान्तिर विरक्ति)का जीवन नहीं चाहता, मैं वायुये समान निर्बाध गतिसे बहना चाहता हूँ (मुख मोगना चाहता हूँ)। मैं वह 'ज्वलनशील गतिमय' शृंगये समान हूँ जो चराचर जगत्का स्पर्श किया करता है।” इन पत्तियोंमें जो व्यंग्य है वह आगेकी इन पत्तियोंमें स्पष्ट रूपमें प्रस्तुत कर दिया गया है—

“अपनी ज्वालास कर प्रज्ञास

जब छोड़ चला आया सुन्दर प्रारम्भिक जीवन निनाम
धन, गुहा, कुञ्ज, मर अचलम हूँ खोन रहा अपना विक्रम
पागल मैं, किस पर सदृश रहा ? क्या मने समता ही न सौद ?
किस पर उदारता से रोश ? किससे न लगा दी कभी होड ?
इस विजन प्राप्त न बिलख रही मेरी पुकार उत्तर न मिला
खुसा छलसाता दीड रहा कब मुसम कोई फूल खिला ।
मैं स्वयं देखता हूँ उनका कल्पना-लोक मैं कर निवास
देगा मैंने कब कुसुम हार ।”

उपर मैंने यह बताया है कि अपनी इस अवसादपूर्ण स्थितिमें मनुका अपनी गलतीका और भ्रमाये सदृशदर्शनी सारताका बोध हो चला। भ्रमाकी बात उनका मानसमें गूँजती रही। इसीलिए (उपरकी पत्तियोंमें) वे कहते हैं कि मैं ऐकान्तिर निवृत्ति, विराग, (या स्थिर-मुक्ति)के मार्गको छोड़कर वायुये समान, 'ज्वलनशील गतिमय पतंग'के समान ऐकान्तिर राग मार्गपर चल रहा हूँ। इस ऐकान्तिर राग मार्गपर चलनेका परिणाम यह हुआ कि “मैंने अपनी चेतना-ज्वाला (प्रकृत राग) के

द्वारा जीवनका सुन्दर प्रारम्भ किया (यहाँपर भद्राके साथ स्थापित जीवनकी ओर लक्ष्य है)। परन्तु—

“जब मैं (ऐकान्तिक राग जलनको लेकर) अपने उस प्रारम्भिक जीवन निवास (भद्राके कुटीर)को छोड़कर चला आया, तबसे मैं धन, गुरा, कुज आदिमें अपनी मुर सीमाका विकास पानेका प्रयत्न कर रहा हूँ। परन्तु वास्तवमें मैं पागल रहा। कारण यह है कि मैं किसी प्राणीपर सदैव न रहा (केवल अपनी स्वार्थसिद्धिमें लगा रहा), मैंने सबसे ममता तोड़ ली, किसीके प्रति उदारताका प्रदर्शन नहीं किया। उल्टे सबसे होठ लगा दी (अर्थात् भोग भोगनेमें मैंने केवल अपनेकी मोक्षा पानेका प्रयास किया)। फल यह हुआ कि इस विज्ञान प्रदेशमें मुरकी मेरी पुकार (भोगकी माँग)का कोई समाधान नहीं मिला। मैं वास्तवमें सच्चे सम्मान (स्वयं दहला हुआ) समीचीन जलाता (हुं त देता) चल रहा हूँ, मेरे द्वारा किसीका हृदय—फूल जिल न पाया (मुझसे किसीको आनन्द नहीं मिला)। ऐकान्तिक भोग भावनाका उजड़ा (आनन्द-रहित) स्वप्न मैं आजतक देखता रहा, यह मेरी कोरी कल्पना थी (यह यथार्थ आनन्द मार्ग नहीं था)। कुसुम हास (वास्तविक मुर आनन्द) मुझे (इस मार्गपर चलनेके कारण) कभी न मिल सका।”

श्री ‘दिनकर’जीके समान मैं यह नहीं कह सकता कि यह उद्गार मनुके हृदयमें समय-समयपर घुटनेवाला गीतका बुलबुला है, क्योंकि यह मानना तो समीक्षक के उत्तरदायित्वसे भगना होगा। जैसा कि मैंने इस प्रसंगमें दो बार कहा है, मनुको भद्राकी (‘कर्म’ सर्गमें कही गयी) बात याद आती है और वे उनकी सत्यतानो मान बैठे हैं। मनुके ये सन उद्गार उनकी प्रतिध्वनियाँ हैं। उदाहरणके लिए भद्रा कथित ये पत्तियाँ लीजिए—

“औरों को हँसते देखो मनु हँसी और मुल पाभो
अपने मुग को विसृत कर हो सबको मुप्री बनाओ।” (कर्म)

× × ×

“निर्जन में क्या एक अकेले तुम्ह प्रमोद मिलेगा,
नहीं इसी से अन्य हृदय का कोई सुमन बिलेगा।
मुर समीर पानर, चाहे हो वह एवान्त तुम्हारा,
बढ़ती है सीमा मसृति की बन मानवता धारा।” (कर्म)

इन पत्तियोंके अर्थके लिए देखिए ‘दर्शन विमर्श’। यदि ध्यानमें इन पत्तियोंको सुन्दर मनुके पूर्वोद्धृत उद्गारपर विचार किया जाय तो मेरा यह कथन सत्य ज्ञात होगा कि यह उद्गार ‘गीतका बुलबुला’ नहीं, वरन् भद्राके सत्यसामर्थ्यकी स्वीकृतिकी प्रतिध्वनि है। मनुके उपर्युक्त कथनका निष्कर्ष यह रहा कि—

ऐकान्तिक विरक्ति और ऐकान्तिक अनुरक्ति प्रत्येक प्रकारका जीवन अमारा लिए एव आनन्द शून्य होता है। दूसरे शब्दोंमें ‘केवल तप’ या ‘केवल भोग’ अहितकर

होता है। ये दोनों मार्ग कामना प्रेय भेय समन्वित मार्ग नहीं हैं। कामने और भ्रदाने, मनुको इन दोनोंके समन्वयका परामर्श दिया था। परन्तु मनु अपने पूर्व-संस्कारके कारण केवल भोग मार्गपर चले और पल हुआ अवसाद। उन्हें अब यह प्रतीत होने लगा कि उन्होंने सही रास्ता छोड़ दिया। सही रास्तेमें वे 'सुन्दर प्रारम्भिक जीवन निवास' (भ्रडाके साथका जीवन, कौटुम्बिक जीवन) के त्यागके समय ही छोड़ आये। जीवनका आनन्द 'वन, गुहा, कुञ्ज, मरु अंचल' आदि निर्जन प्रदेशमें ढूँढना पागलपन है। यह तो बुद्धिमान-जीवनके 'सुन्दर प्रारम्भिक निवास'में मिलता है और तदुपरान्त वह वैयक्तिक आनन्द 'मानसताकी धारा' बनकर अपना विकास करता है (भ्रडाकी उपर्युक्त उद्धृत पक्तियोंको देखिए)।

X

X

X

इनके उपरान्त तीन पदोंमें मनु अपनी दुःखपूर्ण और निराशाच्छादित जीवन-स्थितिका उल्लेख करते हैं। ऐसी स्थितिमें पड़े प्रत्येक मनुष्यकी अनुभूतिना इन पदोंमें सामान्य प्रतिबलन हो जाता है। 'जीवन निशीथके अन्धकार' (निराशा)को लक्ष्य करके मनुने जो कुछ कहा है वह उनकी निजी अनुभूति होकर अन्योकी भी अनुभूति बननेमें पूर्णतः समर्थ है और इसीलिए वह अत्यधिक रमणीय है। निराशाकी अनुभूति का जो प्रस्तुतीकरण प्रसादने इन पदोंमें किया है वह विश्व-साहित्य-समीक्षकोंकी 'अनामिका' नहीं 'कनिष्ठिका'पर आसीन होनेकी क्षमतासे परिपूरित है (काव्य प्रयोजनको समझनेके लिए इन पदोंकी व्याख्या अनिवार्य नहीं है, अतः उसे यहाँ नहीं दिया जा रहा है)। आगे मनु अपने सारस्वत नगरका स्मृत्यात्मक सटीक विवेचन करते हैं, और कविने उसका उपसंहार इस प्रकार किया है—

“वृत्रघ्नी का वह जनाकीर्ण उपकूल आज कितना सूना
देवेश इन्द्र की विजय-क्रिया की स्मृति देती थी दुख दूना
वह पावन सारस्वत प्रदेश दुःस्वप्न देरता पड़ा कलांत
फैला था चारों ओर ध्वान्त।”

X

X

X

यह वही स्थान था, जहाँ इन्द्र और वृत्रासुरका युद्ध हुआ था और अन्तमें असुरोंकी हराकर इन्द्रने देव-राज्यकी स्थापना की थी। मनु अब यहाँ पहुँच गये तो स्तब्धपत उनके दृश्यमें पुरानी स्मृतियाँ उभर पड़ीं, क्योंकि वे भी देख थे और सारस्वत प्रान्तमें उनका अतीत बँधा था। वे प्रत्येक उपरान्त आज पहली बार इस विध्वस्त नगरके उपकूलमें पहुँचे थे। उन्हें देवों और असुरोंके बीच होनेवाले सघर्षों और उनके जीवन-मर्तोंकी भिन्नताकी स्मृति हो आई। उन्होंने उन दोनोंको समीक्षा करनी आरम्भ की (जिसकी चर्चा 'चिन्ता' सर्गमें की गई है)। यहाँपर मैं उसका सारांश नीचे दे रहा हूँ।

“असुरोंमें प्राणोंकी पूजा (भौतिकता)की प्रतिष्ठा थी और वे भौतिक सुख-समृद्धिको ही जीवन लक्ष्य मानते थे। दूसरी ओर देवोंमें 'अपूर्ण अहम्' था; वे मानते थे कि 'मैं स्वयं सतत आराध्य', 'किम्हीं सोचूँ फिर क्षरण और'। इस प्रकार दोनोंमें

परम शक्तिके अद्वैत रूपके प्रति विश्वास-हीनता थी। दोनों द्वैत-भावनाके शिकार होनेके नाते भोगवादी हो उठे। अपने मतभेदोंके कारण उनमें युद्ध हुआ करते थे। मुझमें (मनुमें) इस समय वे देवासुर प्रवृत्तियाँ सघर्ष कर रही हैं। क्योंकि मुझमें एक ओर देवोंकी 'ममत्वमय आत्ममोह स्वात्मन्यमयी उच्छृङ्खलता' है; तो दूसरी ओर असुरोंकी 'तन रक्षामे पूजन करनेकी व्याकुलता' है, अर्थात् प्राण पूजाका भाव है। ये दोनों प्रवृत्तियाँ इस समय मुझमें (एक ही व्यक्तिमें) हैं, यही उनका परिवर्तित रूप है। इनके कारण मैं बड़ा दीन हो उठा हूँ। 'सचमुच हूँ मैं श्रद्धा-विहीन'। (इस अन्तिम वाक्यसे मनुका आशय यह है कि) देवासुरोंके समान वास्तवमें मुझे भी परम सत्ताके अद्वैत रूपके प्रति विश्वास नहीं है और इसीलिए श्रद्धा नहीं है" (यहाँपर 'श्रद्धा' शब्दका प्रयोग भावविशेषके रूपमें हुआ है)।

×

×

×

इसी समय मनुकी अन्तर्चेतनापर पुनः कामकी छाया उभर आती है और उसकी घाणी मानो मनुके मानसमें ध्वनित हो उठती है। 'काम' सर्गमें 'काम'ने मनुको यह बतलाया था कि 'जड़ चेतनताकी गोंद'की सुलझान श्रद्धा है; यदि उसे पाना चाहते हो तो उसके योग्य बनो। बहुत दिनोंतक उसीकी प्रेरणाका गलत अर्थ लगाकर मनु चल पड़े और किसी प्रकार (छल द्वारा) उन्होंने श्रद्धाका तन पाया, श्रद्धाकी अन्तरात्माका वे स्पर्श या ग्रहण न कर पाये। अब भट करनेके बाद और श्रद्धाकी सद्प्रेरणाओंकी सत्यताकी प्रतीति होनेके उपरान्त जब उन्होंने यह सोचा कि देवासुरोंकी विवृत्तियाँ उनमें भर उठी हैं और वे 'सचमुच श्रद्धाविहीन' हैं, तो उनकी स्मृतिमें एकाएक 'काम'का प्रकट हो उठना मनोवैज्ञानिक है। मनुके अवचेदनसे उभरकर मानो काम व्यग्न करता हुआ कह उठा—

"मनु ! तুম श्रद्धा को गवै भूल

उस पूर्ण आत्मविश्वासमयी को उड़ा दिया था समस्त तुल ।"

पूर्वोक्त पक्षिमें 'श्रद्धा' शब्दका भाव-विशेषके अर्थमें प्रयोग करनेपर एकाएक मनुके गानसमें श्रद्धा, नारीकी स्मृति हो आई और उसे पानेकी सत्प्रेरणा देनेवाले कामकी घाणी मानो सुनायी पड़ी कि 'मनु, श्रद्धाको वास्तवमें तুম भूल गये। वह तो "पूर्ण आत्म-विश्वासमयी" है, अर्थात् परमसत्ताके अद्वैत रूपके प्रति पूर्ण विश्वास रखती है (न कि देवोंके समान अपूर्ण 'अहम्')। तुमने उसे महत्त्वहीन समझा।"

"तुमने तो समझा असत विश्व जीवन-धामो में रहा शूल

जो क्षण चीते सुख साधन में उनको ही वास्तव लिया मान

घासना वृत्ति ही स्वर्ग बनी, यह उल्टी मति का व्यर्थ ज्ञान ।"

'कर्म' सर्गमें मनुने जीवनकी क्षण भंगुरताका उल्लेख करते हुए गुप्तके क्षणोंके भोगों ही जीवनका चरम स्पृहणीय लक्ष्य घोषित किया था, और वहीं पर वासनावृत्ति-को ही स्वर्ग माना था। काम मनुकी इसी 'उल्टी मति'की मर्त्तना उपर्युक्त पक्षियोंमें करता है। आगेकी पक्षियोंमें वह नर-नारीके सम्बन्धको लक्ष्य करके बहती है—

“तुम भूल गये पुरुषत्व मोह में कुछ सच्चा है नारी की
समरसता है सम्बन्ध बनी अधिभार और अधिभारी की।”

• यात्, ‘मनु तुम अपने पुरुषत्वसे मोहमें नारी (श्रद्धा)के महत्त्वको भूल
गये। तुम यह नहीं समझ सके कि नर-नारीका सम्बन्ध समानताका होता है।’ (नारीकी
महत्ताकी उपेक्षा करने, नारीकी बातोंकी उपेक्षा करनेके कारण रामने भी इसी
प्रकारकी बातें बालिसे कही थी—

‘मृद तोहि अतिसय अभिमाना। नारि सिखावन करेसि न कामा।’

मन्दोदरीकी सीख न माननेसे रावणका भी अहित हुआ! प्रायः सभी अनु
राधियोंकी पटरानियाँ यड़ी ही शालीन और श्रद्धाके समान ही ‘पूर्ण आत्मविश्वासमयी’
रूपमें पुराण-वर्णित हैं। उन्होंने अपने पतियोंकी परम सत्ताके विरोधमें निज्जी
सर्वशक्तिमान माननेकी भावनाका विरोध, नम्र विरोध, किया है। इन उपयुक्त
पत्नियोंका भर्म कामकी अगली चारोंमें मिलेगा, जो मनुके इस प्रश्नके उत्तरमें निकली
कि “क्या मैं भ्रान्त साधनामें ही आज्ञात्व लगा रहा? क्या तुमने श्रद्धाको पानेके लिए
नहीं कहा था? (मैंने उसे) पाया तो, उसने भी मुझको दे दिया हृदय ‘निज’ अमृत
धाम, फिर क्यों न हुआ मैं पूर्णकाम!” काम कहता है—

“मनु उसने तो कर दिया दान

वह हृदय प्रणय से पूर्ण सरल जिममें जीवन का भरा मान
जिसमें चेतनता ही केवल निज ज्ञान्त प्रभा से ज्योतिमान
पर तुमने तो पाया सदैव उसकी सुन्दर जब देह-मात्र
मौद्र्य जलधि से भर लाये केवल तुम अपना गरल पात्र।
तुम अति अबोध, अपनी अपूर्णता को न स्वयं तुम समझ सके
परिणय जिसको पूरा करता उससे तुम अपने आप रुके।
‘कुछ मेरा हो’ वह राग भाव सकुचित पूर्णता है अज्ञान
मानस जलनिधि का क्षुद्र धान।”

विदलेषण करनेपर इस कथनमें तीन बातें कही गयी हैं। पहली बात यह है
कि श्रद्धाने मनुको वह हृदय अर्पित कर दिया, जिसमें प्रणयसे पूर्ण सरल जीवनका मूल्य
था, और जिसमें जड़ताका स्पर्श नहीं, वरन् केवल चेतनताकी ज्ञान्त प्रभा थी।
परन्तु अपनी घम, गरल वासनाके कारण उस चेतन सौन्दर्य जलधिसे मनुको केवल
वासनाकी तृप्ति मिली क्योंकि वे उसके हृदयको नहीं, वरन् उसकी जड़ देहको ही
ग्रहण कर पाये। दूसरी बात कामने यह कही कि मनु, तुम अपनी अपूर्णताको समझ
नहीं सके। तुम ‘कुछ मेरा हो’के राग भावसे ही संचालित थे, और यह ऐकान्तिक राग
भाव सकुचित पूर्णता (या अपूर्ण अहता) है। इसने द्वारा मानस-समुद्रको पार नहीं
किया जा सकता है, अर्थात् मानसको शान्ति नहीं मिल सकती है।

तीसरी, और सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण, बात यह है कि इस अपूर्णता (अर्थात् ऐका-
न्तिक राग भाव)ने पूर्ण करनेका काम परिणय (नर-नारीके गार्हस्थ्यजीवन)का है।

वही नर नारीको पूर्णकाम बना सकता है। परन्तु उस जीवनको मनुने स्वयं छोड़ दिया। इस पवित्र बन्धनको छोड़कर मनु सगंधा स्वतन्त्र बननेके प्रयत्नमें रहे। इसी तथ्यको लक्ष्य करके काम आगे कहता है —

“हाँ अब तुम बनने को स्वतंत्र

सब कलुष ढाल कर औरों पर रखते हो अपना अलग तन
द्वन्द्वों का उद्गम तो सदैव शाश्वत रहता वह एक मंत्र
झाली में कदरु सग झुसुम खिलते मिलते भी है नयीन
अपनी रचि से तुम बंधे हुए जिसको चाहे ले रहे धीन
तुमने तो प्राणमयी ज्वाला का प्रणय-प्रकाश न ग्रहण किया
हाँ जलन वासना को जीवन भ्रम तम में पहला स्थान दिया।”

कुछ पक्तियाँ पूर्व मनुका यह कथन हमने सुन लिया है कि देवासुरोंका वह द्वन्द्व ही अपने परिवर्तित रूपमें मनुको ‘दीन’ बना रहा है। उसीको लक्ष्य करके काम कहता है कि परिणयके पवित्र बन्धनको, (जो पूर्णकाम बनाता है) छोड़कर अब “तुम स्वतन्त्र बनना चाहते हो और अपनी दीन दशाको देवासुरोंके पूर्व द्वन्द्वके परिवर्तित रूपका फल बताकर अपनेको इस दुष्परिणामके उत्तरदायित्वसे बचा रहे हो। द्वन्द्व तो शाश्वत रहता है, उसका उद्गम एक शाश्वत सिद्धान्त है। झालीमें काँटे और फूल दोनों एक साथ रहते हैं। अपनी रचिमें बंधे हुए तुम अपनी इच्छासे उनमेंसे किसी एकका चुनाव कर लेते हो। प्रणयका प्रकाश और वासनाका अन्धकार ये दोनों ऐसे ही द्वन्द्व हैं। तुमने अपनी प्रकृति या रचिके कारण प्रणय प्रकाशको (जिसमें प्राणमयी ज्वाला रहती है) छोड़कर वासना अन्धकारको (जिसमें जीवन भ्रम और विनाशकारी जलनका निवास रहता है) स्वीकार लिया।” इसलिए अब तुम्ह और तुम्हारी सृष्टिको नियति चक्रका अपरिहार्य शाप भरा दण्ड भोगना पड़गा—

‘अब विफल प्रवर्तन हो ऐसा जो नियति चक्रका बने चक्र
हो शाप भरा तब प्रना-तत्र।”

शापके रूपमें, काम मनुके भविष्य जीवनका रूप प्रस्तुत करते हुए आगेकी कई पक्तियाम जो कुछ कहता है उसकी सम्पूर्ण चर्चा प्रस्तुत अध्ययनके लिए अनिवार्य नहीं है, इसलिए मैं उसने कथनके कुछ अंशोंकी ही चर्चा करूँगा। अस्तु,

कामने कहा —“मनु तुम्हारी सृष्टि युद्धसे भर जाय। और, हिंसाकी ज्वालामें सारे शुद्ध, उदात्त भाव नष्ट हो जायें। अपनी शकाओसे व्याकुल होकर तुम अपने हितके विरुद्ध बाध-रत रहो। अपनेको नानाविध आवश्यकताओंसे ढँककर अपना कृत्रिम रूप दिखाते रहो। धृष्टी तल्प पर तुम दम्भ स्तूपों समान बने पिरा करो। श्रद्धा इस विश्वकी रहस्य है, वह व्यापक विशुद्ध विश्वासमयी है, उसने तुम्हें अपनी सारी भाव निधियों (नवनिधि) दे दी, फिर भी वह तुमसे छली गयी। इसलिए अब तुम वर्तमान मुक्तसे वंचित रहो और तुम्हारा भावी विकास भी अवरुद्ध रहे। तुम्हारा सारा प्रपञ्च, तुम्हारा सारा जीवन, अगुद बन उठे।” और,

“तुम जरा मरण में चिर अशांत

जिसको अब तक समझे थे जीवनमें परिवर्तन अनंत
अमरत्व वही अत्र भूलेगा तुम व्याकुल उसको कहो अत
दुःखमय चिर चिंतन के प्रतीक । श्रद्धा घंचक बनकर अर्धर
मानव संतति ग्रह रश्मि रज्जु से भाग्य बाँध पीटे लड़ीर
‘कल्याण भूमि यह लोक’ यही श्रद्धा रहस्य जाने न प्रजा
अतिचारी मिथ्या मान इसे परलोक घचनासे भर जा
आशाओं में अपने निराश निज बुद्धि विभव से रहे भ्रात
वह चलता रहे सदैव भ्रान्त ।”

इसने पूर्वके पाँच पदोंमें (जिसमेंसे केवल पाँचवें पदकी गद्य-व्याख्या ऊपर
उद्धृत की गयी है) कामने मनु और उनकी प्रजाके जीवनके रागमूलक क्षेपकी भाषी
यातनाओंका उल्लेख किया है । इस छठे पदमें वह यह कहना चाहता है कि जीवनकी
उन यातनाओंके कारण लोग जीवनसे विरक्त हो उठेंगे और इस प्रकार आनन्दसे भी
वंचित रहेंगे । अत्र उपर्युक्त पत्तियोंके अर्थपर भी विचार कर लीजिए । “हे मनु, तुम
लोग जरा मरणमें सर्वदा अशान्त रहो (अर्थात् उसमें शान्ति आनन्दकी प्राप्ति न कर
सको) । क्योंकि जिस परिवर्तनको अतएव तुम अनन्त अमरत्व समझे थे (श्रद्धाने और
कामने भी, मनुको यही उपदेश ‘श्रद्धा’ ‘सर्ग’ और ‘काम’ सर्गमें दिया था, देखिए
पृ० ७५), उस तथ्यको भूलकर अब तुम लोग परिवर्तनको अर्थात् जरा मरणको
जीवनका अन्त समझो । और इस प्रकार चिर कालतक दुःखानुभूतिसे पीड़ित रहो ।
फल यह हो कि परम सत्ताके अद्वैत मंगलमय विश्वात्म रूपकी श्रद्धाका त्याग करने
मानव सन्तान ग्रहोंके साथ अपना भाग्य बाँधकर भ्रममें चलती रहे ।

(अन्तिम तीन पत्तियाँ विशेष महत्वकी हैं), श्रद्धाका रहस्य इस निश्वासमें है
कि यह विश्व कल्याण भूमि है । जन्म व्यक्तिको यह अनुभूति होगी कि यह विश्व जीवन
मागलिक है तभी उसे जीवनमें श्रद्धा उत्पन्न होगी । परम सत्ता (ब्रह्म)के विश्व
रूपकी यह अनुभूति ही श्रद्धा है, यही अनुभूति कामायनी श्रद्धाको थी । काम कहता
है कि “मनु, अब तुम लोगोंको यह अनुभूति न हो कि ‘यह लोक कल्याण भूमि है’ ।
और फिर फलस्वरूप, इस लोकको मिथ्या समझकर (जगतको मिथ्या मानकर) परलोक
की भावनासे अभिभूत हो चले । परलोककी भावना आत्मवचना ही है । इसलिए
परलोक साधनामें आनन्द प्राप्तिकी आशासे निरत होनेपर निराशा ही हाथ लगेगी,
फिर भी तुम अपने बुद्धि विभवसे भ्रान्त भ्रान्त चलते रहो ।”

काम-चाणीका निष्कर्ष

इस सम्पूर्ण प्रसंगकी विवेचनासे हम इस निष्कर्षपर पहुँचे कि—(१) कामने
मनुको शाप इसलिए दिया कि मनु ‘परिणय’के उस पवित्र जीवनको त्यागकर अपने
ऐकान्तिक राग भावनों लिए मटक पड़े, जिसमें ‘वासना’की चलन नहीं, वरन् ‘प्राप्ति’

‘मयी ज्वालाका प्रणय-प्रकाश’ रहता है, जिसमें मानवकी अपूर्णताको पूर्ण करनेकी क्षमता होती है। प्रणय दिनभर इस गार्हस्थ्य-भूमिको छोड़कर मनुने कामको शाप देनेके लिए प्रियता कर दिया। आरम्भमें मनुको नवीन सृष्टिसे संचालनकी प्रेरणा कामने इसलिए दी थी कि उसीके कारण (अर्थात् कामके कारण) देव-सृष्टि भोगवादी बनी रही और परम शक्तिकी दृष्टाकी पूर्ति न हो सकी। प्रलयके उपरान्त कामने अपनी श्रुति मरसूत्र की ओर वह नवीन सृष्टिमें अपने निर्माणात्मक प्रगतिशील, विकासेन्मुख, (व्यापक, विश्व-रूपकी उपलब्धिशील और उन्मुख), स्व-पत्नी मनु द्वारा पूर्ण अभिव्यक्ति चाहने लगा। परन्तु मनुने जैसे ही वह प्रगतिशील मार्ग छोड़ा, वैसे वह पुनः मनुके सामने उपस्थित होनेके लिए विवश हुआ। अतएव जिस कारण कामका पुनर्प्रस्तुत होना अनिवार्य हो उठा, या मनुके जिस कर्मके लिए उसने क्रुद्ध शाप दिया उसे हम विशेष रूपसे धारणामें बनाये रखना चाहिए।

क्योंकि यही काव्यकी उपलब्धिका मूलधार है। मैं कह आया हूँ कि ‘इडा’ तर्ग इस काव्यकी मध्यावस्थाका पूर्ण विन्यास स्थल है। अतएव इसकी उपलब्धियोंपर हमें विशेष ध्यान देना होगा। तो, इस प्रसंगमें अब हम पहली बात यह नोट कर रहे हैं कि ‘परिणय’ (गार्हस्थ्य)-जीवनकी प्रणय-प्रकाश प्रसिद्ध भूमिकासे मनुके पलायन कर जानेको कामने अपने प्रगतिशील स्वरूपमें बाधक पाकर मनुको शाप दिया।

(२) दूसरी बात यह रही कि इस मार्गको छोड़ देनेपर जीवनका राग-पक्ष सध्यों, यातनाओंसे भर जाता है और फिर जीवनके प्रति विरक्ति भी प्रस्तुत होती है। लोग ‘कल्याण भूमि यह लोक’को भूलकर परलोक-प्राप्ति-साधनामें निरत होकर आनन्द (जीवनके आनन्द)से वंचित हो जाते हैं। इस प्रकारके जीवनमें किसी भी न्यतिमें निराशा और दुःखके अतिरिक्त और कुछ नहीं मिलता।

इन तथ्योंको याद रखते हुए अब हम कथा-सूत्रको पढ़कर आगे बढ़ेंगे—

×

×

×



मनु-इडा-प्रसंग

कामके शापसे मनु अतिशय चिन्तित हो उठे। पास ही श्यामल धात्रीमें सरस्वती नदी बह रही थी। वातावरण मनोरम था, प्रभातका समय था। एक बाला मनुके सामने आ उपस्थित हुई। उसके नयनाभिराम रूपको देखकर मनुका ‘सोया जीवनका तम निराग’ (अर्थात् मनुकी विरक्ति निराशा दूर हो गयी)। ‘विरसी अलक व्यो तर्फ-जाल’ वाले पदमें कबिने उस बालाका अत्यन्त आह्लादपूर्ण चित्र प्रस्तुत किया है जिसकी श्रृंग में इस समय स्थिति रख रहा हूँ। मनु चौंकर कह उठे—“अरे कौन आलोक-मयी स्थित चेतनता आई यह हैमवती छाया।” उस बालाने कहा कि ‘मैं हूँ इडा, कहो तुम कौन यहाँपर रहे डोल।’ उत्तरमें मनुने कहा—‘मनु मेरा नाम सुनो बाले ! मैं विश्व अधिक सह रहा कलेश।’ इडाने मनुका स्वागत किया और बताया कि यह जो सारस्वत नगर तुम्हारे सामने प्रलय विश्वस्त पड़ा है उसने पुनर्निर्माणकी समस्या मेरे

सामने है। मैं सहयोगीकी आशामें पड़ी हूँ। इसपर मनुने कहा—“हे देवि, मैं तुम्हारे सहयोगके लिए तत्पर हूँ। मुझे बताओ कि जीवनका मूल्य (लक्ष्य) क्या है ! मेरे भयका भविष्य क्या है, अर्थात् भयसे मुक्ति पानेका उपाय क्या है ?” इस पन्नार मनुने उस देवीसे अपना गन्तव्य और र्तव्य पूछा—

“मैं तो आया हूँ देवि बता दो जीवन का क्या सहज मोल
भयके भविष्यका द्वार खोल ।”

आगेके दो पदोंमें कबिने मनुके प्रश्नके शेष अशको प्रस्तुत किया है जिसका गद्यानुवाद इस प्रकार है—

“इस विश्वबुद्धरमें जिसने इन्द्रजाल (माया)के द्वारा ग्रह, तारा, विद्युत् आदिका प्रपञ्च रचकर फैलाया है, वह महाकाल सागरकी भीषणतम लहरोंके समान खेल रहा है। तो क्या उस निष्ठुरने पृथ्वीके क्षुद्र प्राणियोंको भयभीत करनेके लिए इस कठोर सृष्टिकी रचना की है जिसमें केवल विनाश की जीत होती है ! यदि यही वास्तविकता है तो मूलमें मनुष्य (प्राणी,ने आजतक इसे सृष्टि (रचना) नामसे क्यों पुकारा, यह तो नाशमयी है। इस नाशमयी रचनाका जो कोई अधिपति हो, यह प्रतीत होता है कि उसतक प्राणीके दुःखनी पुकार न पहुँची, अर्थात् उसने प्राणीपर कृपा नहीं प्रदर्शित की। यहाँ तो सुखको निरन्तर विपादकी परिधि घेरे हुए है ! हे देवी, प्राणीके सुखपर किसने इस विपाद पटको आवृत कर दिया है ?”

“उस शनिसे नील लोचकी छायाके समान यह गगन-व्याप्त शोक ऊपर-नीचे फैला है, अर्थात् चारों ओर विपाद और शोकका ही साम्राज्य है, और यह उस महाकालकी छाया है। इसके धरे सुना जाता है कि कोई प्रकाशका लोक है। यदि ऐसी कोई प्रकाश सत्ता है तो क्या वह अपनी एक किरण प्रदान करके मुझे इस शोक दुःखकी छायासे मुक्त होनेकी सहायता प्रदान कर सकती है, क्या वह इस प्रकार नियति-जालमें मेरी मुक्तिका उपाय प्रस्तुत कर सकती है ?”

इसने उत्तरमें इडाका कथन है—

“कोई भी हो वह क्या बोले, पागल बन नर निर्भर न करे
अपनी दुर्बलता बल सम्हाल गन्तव्य मार्ग पर पैर धरे,
मत कर पसार निज परों चल, चलने को जिस को रहे शोक
उसको कब कोई सके रोक ।”

X

X

X

“हाँ तुम ही हो अपने सहाय ?

जो बुद्धि कहे उसको न मान कर फिर किसकी नर शरण जाय
जितने विचार संस्कार रहे उनका न दूसरा है उपाय
यह प्रकृति परम रमणीय अखिल ऐश्वर्य भरी शोधक बिहीन
तुम उसका पटल खोलने में परिहर कसकर बन कर्म लीन

सयका नियमन-शासन करते यस यदा चलो अपनी क्षमता
हुम ही इसके निर्णायक हो, हो वहीं विषमता या समता
हुम जपता वो चैतन्य करो विद्वान सहज साधन उपाय
यस अखिल लोक में रहे छाये ।”

इन पंक्तियोंपर विचार करनेके पूर्व मैं यह निवेदन कर देना ठीक समझ रहा हूँ
यह सारस्वत नगर प्रत्येकके पूर्व देव-सहस्रतिका केन्द्र था । जैसा कि कहा जा चुका
है, यहाँपर इन्द्रने अमुरोंको शरावर ‘आत्मवाद’की प्रतिष्ठा की थी । ‘देवस्ववाद’ नामक
निबन्धमें प्रसादजीने लिखा है कि “प्रारम्भिक वैदिक कालमें प्रकृति-पूजा या बहुदेव-
उपासनाके युगमें ही, जब ‘एक सद्भिः बहुधा वदन्ति’के अनुसार ऐश्वर्याद दिव्यरहित
हो रहा था, तभी आत्मवादकी प्रतिष्ठा भी प्रकटित हुई । इन दोनों धाराओंके दो
प्रतीक थे । ऐश्वर्यवादके वरुण और आत्मवादके इन्द्र प्रतिनिधि माने गये । वरुण
न्यायपति राजा और विवेक पक्षके आदर्श थे । महावीर इन्द्र आत्मवाद और आनन्दके
प्रचारक थे । वरुणकी देवताओंके अधिपति पदसे इतना पडा, इन्द्रके आत्मवादकी
प्रेरणाने आयोंमें आनन्दवादकी विचारधारा उत्पन्न की । फिर तो इन्द्र ही देवराज-पदपर
प्रतिष्ठित हुए । X X X बाहरी यासिक क्रिया-कलापोंके रहते हुए भी वैदिक आयोंके
हृदयमें आत्मवाद और ऐश्वर्यवादकी दोनों दार्शनिक विचारधाराएँ अपनी उपयोगितामें
संघर्ष करने लगीं । सत्सिधुके प्रबुद्ध चरण आयोंने इस आत्मवादी धाराका अधिक
स्वागत किया, क्योंकि वे स्वल्पे उपासक थे । और वरुण यद्यपि आयोंकी उपासनामें
गौण रूपसे सम्मिलित थे, तथापि उनकी प्रतिष्ठा अमुरके रूपमें अर्धरिपा आदि अन्य
देवोंमें हुई ।” X

इस उद्धरणसे यह स्पष्ट हो जाता है कि प्रसादजीके अनुसार, प्रलय-पूर्व देव-
सृष्टिमें वरुणके ऐश्वर्यवादी और इन्द्रके आत्मवादी सिद्धान्तोंका संघर्ष था । और
इन्द्रके आत्मवादकी अन्तर्गम्य विषय हुई । परन्तु वरुणके ऐश्वर्यवादका देव-सृष्टिमें अस्तित्व
रहा, अन्यथा प्रलयके उपरान्त आयोंमें पुनः इन दो धाराओंका संघर्ष न उठा होता ।
यहीपर अब यह भी निष्कर्ष निष्कर्षता है कि यदि इन्द्रके आत्मवादकी पूर्ण प्रतिष्ठा
देव-सृष्टिमें सम्पन्न हो गयी होती तो, प्रसादजीकी मान्यताके अनुसार, प्रलय न हुआ
होता । क्योंकि उस दशामें सृष्टि शक्ति देवोंका विनाश क्यों किये होती, और पुनः
आत्मवादकी पूर्ण प्रतिष्ठाके लिए नवीन मानवीय सृष्टिकी आवश्यकता ही क्यों
पड़ी होती ।

(मैं यह पुनः स्पष्ट कर देना चाहता हूँ कि हमारे काव्य अध्ययनके लिए यह
पैरेर करना आवश्यक नहीं है कि प्रसादजीकी उपर्युक्त विवेचना सही है या गलत ।
क्योंकि हमें तो केवल यह देखना है कि कविको कहना क्या है, और उसने क्या देना
चाहा है) । अब यदि मेरा उपर्युक्त निष्कर्ष ठीक है तो मुझे यह कहना है कि प्रसाद-
जीके अनुसार, देव सृष्टिमें वास्तवमें इन्द्रके आत्मवादकी पूर्ण प्रतिष्ठा न हो सकी । यद्यपि
इन्द्र देवराजके पदपर प्रतिष्ठित हो उठे थे; फिर भी ‘आत्मवाद’का विकास श्रृवस्व ही

रहा । कारण यही रहा कि वह समय एवेस्वरवादी मतसे भी प्रभावित था और प्रभाव एकाएक समाप्त नहीं हो पाता (सत्य, अहिंसाके प्रतिष्ठापक गांधीके सिद्धान्तोंको उनके अनुयायी कांग्रेसी यहाँतक विकसित या पूर्ण प्रतिष्ठित कर सके ?) । भद्रामें 'आत्मवादी' सिद्धान्तकी पूर्ण अनुभूति थी, पर मनुको (तथा उन्हींके समान अन्य देवोंको) उसकी पूर्ण अनुभूति न थी ।

अपनी इस 'अपूर्ण अहता' या अपूर्ण आत्मवादके कारण देव जाति भोगवादी हो गयी । देवोंने अपनेको ही भोक्ता एवं शक्तिमान मान लिया । इडा इसी देव-जातिको बुद्धि प्रदान करनेवाली या चेतना प्रदान करनेवाली थी । इस समय मनु उसीके सम्पर्कमें पुनः आ पड़े; और उसने उन्हें उसी मार्गपर चलनेकी प्रेरणा प्रदान की, जिसपर उसने प्रलय-पूर्व देवोंको चलाया था । पुनः भद्रा द्वारा आरम्भ दिये गये पूर्ण आत्मवादको, देवोंके अपूर्ण आत्मवादके द्वारा, विकसित होनेसे रोकनेका प्रसंग उत्पन्न हुआ । अपनी इस यातको स्पष्ट करनेके लिए अब मैं इडाकी उपर्युक्त प्रेरणा और मनु द्वारा देव-जीवनकी सैद्धान्तिक युक्तियोंकी विवेचना दोनोंपर विचार करना चाहता हूँ । पहले देव-जीवनकी सैद्धान्तिक युक्तियोंकी विवेचना विषयक निम्नांकित पंक्तियों देख लीजिए—

“उस ओर आत्म-विश्वास निरत सुर वर्ग कह रहा था पुकार—
मैं स्वयं सत्तत आराध्य आत्म-मंगल उपासना में विभोर ।
उल्लासशील मैं शक्तिवेन्द्र, किसकी रोजू फिर शरण और
आनंद उच्छलित शक्ति-स्रोत-जीवन विश्वास बेचिष्य भरा ।
अपना नव नव निर्माण किये रखता यह विश्व सदैव हरा ।”

×

×

×

इडाका कथन उद्धृत किया ही जा चुका है । दोनोंको साथ-साथ पढ़नेपर प्रत्येक पाठकको यह शत हो जायगा कि मनुके अनुसार देवोंका जो 'अपूर्ण आत्मवाद (अहता)' का सिद्धान्त था उसीका प्रतिपादन इडाकी पूर्वोद्धृत उक्ति भी कर रही है । वह मनुसे कहती है, “मनु, तुम्हें पागल बनकर किसी भी अन्य शक्ति (वह चाहे जो हो) पर निर्भर नहीं रहना चाहिए; अपनी दुर्बलता (असफलता)से बल प्राप्त करते अमीष्ट मार्गपर बढ़ते चलो । तुम किसी बाह्य सत्ताके सम्मुख हाथ न फैलाओ (सहायताकी याचना न करो), अपने बलपर चलो । जिसमें चलनेको लगन होती है, उसे कोई रोक नहीं सकता है ।” “तुम स्वयं अपने सहायक हो; बुद्धिके अनुसार काम न करके मनुष्य अन्य जिसकी शरणमें जाय (और क्यों जाय ?) ।” “आदि ।”

इस प्रकार, इडा मनुको उस वैज्ञानिक मानववादी मार्गपर ले चली, जिसमें चत्वर देव जातिने प्रकृति को अपने वशमें करनेका प्रयत्न किया था, जिसकी ओर लक्ष्य करके मनुने वाच्यके आरम्भ ही में कहा था—

“सब कुल थे स्वायत्त, विश्व के बल वैभव आनंद अपार;

उद्देहित लहरों-सा होता, उस समृद्धि का सुख-संचार ।

कीर्ति, दीप्ति शोभा थी नचती अरण किरण-सी चारो ओर;
सप्त सिंधु के तरल कणों में, द्रुम दल में, आनंद विभोर ।
शक्ति रही हूँ शक्ति, प्रकृति थी पदतल में विनम्र विश्रान्त;
कंपती धरणी उन चरणों से होकर प्रतिदिन ही आक्रान्त ।”

(‘चिता’ सर्ग)

मनु इडाके पथ प्रदर्शनमें चल पड़े । उनकी निराशा-तंगिता कट गयी । वह सर्ग यहाँपर समाप्त हो जाता है ।

×

×

×

प्रमुख उपलब्धि

(१) कामने मनुको इसलिए शाप दिया कि उन्होंने उसके प्रगतिशील स्वरूप-की अभिव्यक्तिका मार्ग छोड़ दिया । कामको पूर्ण बनानेका कार्य ‘परिणय’ (गाहस्थ्य जीवन)का होता है, मनु उससे भग निकले । अतः उन्हें इस आनन्दवादी, आत्म-वादी, मार्गकी ओर प्रेरित किया, सहयोग दिया, प्रणय-प्रकाश दिया; परन्तु वे अपनी प्रकृत देव रचिके कारण उसे त्याग चले । ✓

(२) इस स्वस्थ मार्गको छोड़ देनेके कारण कामने उन्हें शाप दिया कि उनका सञ्चित राग भावना जीवन सपनों दुश्मनों से भर जाय, और शुद्ध भावोंका उनकी सृष्टिमें अभाव हो जाय । फिर ऊपर लगे जीवनसे विरक्त हो उठे, ‘परलोक बनाने में मर जायें’ और वहाँ भी उन्हें आनन्द न मिले । ✓

(३) अन्तिम उपलब्धि यह है कि इडाकी सहायतासे मनु पुनः उस प्रलय-पूर्व देव-संस्कृति (अपूर्ण अर्थात् वाली संस्कृति)की स्थापनामें प्रवृत्त हो उठे, जिसके मनुमें फिरसे उदय होनेकी बात कविने ‘आशा’ सर्गमें (पृष्ठ ६१ और ६७) कही है, और जिसकी ओर मैंने कई स्थलोंपर पाठको का ध्यान आकृष्ट किया है ।

(४) इस सर्गमें काव्यके कार्यकी मध्यावस्थाके उत्तर-पक्षका आरम्भ विन्यस्त है, यह पहले स्पष्ट किया जा चुका है । अतएव यहाँपर उसके विरोधी तत्त्वका आरम्भ होता है । ‘इंध्या’ सर्ग कार्यकी मध्यावस्थाका पूर्व-पक्ष था, उसमें अज्ञा द्वारा ‘आत्मवादी’ मार्ग (जिसका प्रारम्भिक विकास ‘परिणय’से होता है)की स्थापनाका अनुष्ठान दिखाया गया । मनुने इस नवीन (नवीन इसलिए कि मनुके देव-जीवन द्वारा उसकी पूर्ण अनुभूति प्राप्त न की जा सकी थी) मार्गका विरोध किया । अब ‘इडा’ सर्गमें मनु द्वारा ‘पूर्ण आत्मवादी सिद्धान्त’के स्थानपर उसके विरोधी अहममूलक विज्ञान मार्गकी स्थापनाका आग्रह दिखाया गया है । इस विज्ञान मार्गपर मनुका पथ प्रदर्शन करने-वाली इडा—वालिया है; अतएव कविने इस सर्गका नाम ‘इडा’ रखा ।

‘स्वप्न’ सर्ग

(इस सर्गमें कविने प्रारम्भमें श्रद्धा नारीकी विरहानुभूतिकी जलन्त मर्यादित अभिव्यक्ति की है) इसकी चर्चा में गुरु विमर्शने अवसरपर कहेगा। इस स्थलपर श्रद्धा और उसके पुत्र मानवकी कुछ चर्चा करके हम आगे बढ़ेंगे (मनुष्यो गये इतना समय बीत गया है कि ‘मानव’ न केवल उत्पन्न हो गया है वरन् वह अब दिन दिन भर वनम दूर दूरतरफ चौकड़ियाँ भरने लगा है। श्रद्धा एक दिन विरह-व्यथासे अभिभूत है) कि—

“माँ—फिर एक बिलक दूरागत गूँज उठी कुटिया सुनी
माँ उठ दीदी भरे हृदय में लेकर उत्कण्ठा दूनी।”

(श्रद्धा ने पूछा—‘नटपट, तू अतक कहाँ घूमता रहा। अपने पिताके प्रतिनिधि, तूने भी मुझे पर्याप्त सुख दुर दिया। तू दिन भर घूमता रहता है, और मैं इस डरसे तुझे डोकती नहीं कि कहीं तू भी न रुठ जा।’) इसपर ‘मानव’ ने कहा—

“मे रुटूँ माँ और मना तू, चितनी अच्छी बात बही,
ले मैं सोता हूँ अब जाकर, सोलूँगा मैं आज नहीं,
पके फलोसे पेट भरा है नींद नहीं खुलने वाली”

अन्तिम पक्तिमें ध्वनि यह है कि ‘मानव’का पोषण पशु मांसके स्थानपर पत्तों अर्णोंके द्वारा हो रहा था। मांसके लिए पशु हिंसा न की जाय, इसके लिए श्रद्धाने मनुष्ये अनुरोध किया था जिसे ये न मान सक। अब उसी सार्विक आहारके द्वारा श्रद्धा अपने पुत्रका सबर्धन करने लगी है, ‘मानव’का दौशब श्रद्धाके नवीन सत्कार, आत्मवादी सत्कारकी छायामें विकसित होने लगा।

×

×

×

(रात्रिमें श्रद्धाने स्वप्नमें देखा कि वह एक ऐसे लोकमें पहुँच गयी है जो एक अत्यन्त ऐश्वर्यशाली नगर है। वह सत्र प्रकारकी वैज्ञानिक उन्नतिसे परिपूर्ण हो उठा है (पूरा विवरण मूल ग्रन्थमें देखिए)। उस नगरमें प्रविष्ट होकर श्रद्धा ने जब उसने उन्मुक्त वैभव सौन्दर्यको देखा तो उसे महान् आश्चर्य हुआ। परन्तु इससे भी अधिक आश्चर्य उसे सत्र हुआ जब उसने मनुष्यो सामने कुछ दूरीपर बैठे हुए देखा, मनुष्ये सामने एक अपूर्व सुन्दरी वाला बैठी दीख पड़ी। वह वाला ‘वैश्वानरकी ज्वाला सी’ मन्त्र वेदिका पर आसीन थी, और ‘सौमनस्य विस्मयती’ थी। उसमें जटताका लेश भी नहीं था) ध्यानसे श्रद्धा उन दोनोंका सलाप सुनने लगी—

मनु पृष्ठते है—“और अभी कुछ करनेको है तो यहाँ ?” उत्तरमें उस वाला (इडा)ने कहा कि ‘सफल इतनेमें अभी कर्म सन्निधेय कहाँ ? क्या सत्र राधन स्वयं हो चुके ?’ मनु अपने प्रश्नके उत्तरमें किय गये इडाके इस प्रश्नका अभिप्राय कुछका कुछ समझ गये ? प्रश्नका उत्तर प्रश्नमें देनेपर ऐसे विभ्रमका हो जाना

स्वाभाविक ही होता है ? मनुने कहा—“नहीं, अभी मे रिक्त रहा । देश रखाया पर उजड़ा है सुना मानस देश यहाँ ।” फिर उन्होंने इडासे उस मानस रिक्तताको भरनेका मधुर आग्रह किया । इडाने उन्हें समझाया कि वे प्रजापति हैं और वह उनकी प्रजा है, रन्तु मनुने कहा कि ‘नहीं तुम मेरी रानी हो ।’ मनुका भोगी देवत्व हुकार कर उठा और उसने इडाको अपने राग व्याकुल आलिंगनमें कस लिया ।

इतनेमें पृथ्वी फौंप उठी । मनुमें भी पाप-सदेह मर गया । अन्तरिक्षम रुद्रका शोष हुकार छा गया । आत्मजा प्रजापर मनुका यह बलात्कार रुद्र न सह सके । प्रजा भी विद्रोहमें सजी हो गयी । मनुने द्वार बन्द कर लिया और वे अपने शयन-कक्षमें बसे गये । यह सब स्वप्नमें देखकर भद्रा फौंप उठी । ✓

संक्षेपमें ‘स्वप्न’ सर्गकी यही कथा-वस्तु है ।

उपलब्धि

इस सर्गमें हमने यह देखा कि मनुने इडाकी सहायतासे सारस्वत नगरकी ध्वस्त सस्कृतिकी पुनर्स्थापनाका पूरा वैज्ञानिक प्रयत्न किया और वे अपने इस प्रयत्नमें सफल भी रहे । एक बार पुन प्रलयके पूर्वकी ‘अपूर्ण आत्मवादी’ सस्कृति प्रकट हो उठी । कहा जा चुका है कि इसी सस्कृतिके कारण देव-जातिमें भोगकी उच्छृंखलता पराकाष्ठाको पहुँची थी, मनुके चरित्रमें इस समय उसीकी पुनराभिव्यक्ति प्रस्तुत हो चली । इडाके उस प्रदेशकी जनता इसके विद्रोहमें सजी हो उठी ।

‘संघर्ष’ सर्ग

मनु प्रजाकी विद्रोह भावनासे विक्षुब्ध थे । अपनी जिस ऐकान्तिक भोग भावनाके कारण उन्होंने भद्राभा त्याग किया, उसीके कारण वे इस समय इडा और देव प्रजासे असन्तुष्ट, खिन्न, हो उठे । वे अपने ऊपर किसी प्रकारका नियमन माननेको तैयार न थे । वैज्ञानिक बुद्धिवाद (जिसकी प्रेरणा उन्हें इडासे पहले ही मिली थी)की यह चरम परिणति थी । उनका यह निश्चय दृढ़ हो चला —

“मे चिर धन्यम हीन मृत्यु सीमा उल्लघन—

कस्ता सतत चलेगा, यह मेरा हे दृढ मत

महानाश की सृष्टि बीच जो क्षण हो अपना

चेतनता की सृष्टि चही है फिर सब सपना ।”

कहा जा चुका है कि सृष्टिमें केवल महानाश न उसका दर्जन करनेवाले या तो जीवन्तसे ही पलायन कर जाते हैं और किसी बाह्य नाशकारी शक्ति (ऐश्वर्यवाद)की सपना धरके ‘परलोक प्रचना’में अपनेको आवृत कर लेते हैं, अथवा निजान बुद्धि की

‘स्वप्न’ सर्ग

(इस सर्गमें कविने प्रारम्भमें श्रद्धा नारीका निरहानुभूतिकी अत्यन्त मर्यादित अभिव्यक्ति की है) इसकी चर्चा में उस विमर्शक अन्तरपर चम्का। इस स्थलपर श्रद्धा और उसके पुन मानवकी कुछ चर्चा करके हम आगे बढ़ेंगे (मनुको गये इतना समय गीत गया है कि ‘मानव’ न केवल उत्पन्न हो गया है बल्कि वह अब दिन दिन भर वनमें दूर-दूरतरा चौकड़ियों भरने लगा है। श्रद्धा एक दिन निरह व्यासासे अभिभूत है/कि—

“माँ—फिर एक किरण दूरागत गूँज उठी कुटिया सूनी
माँ उठ दीदी भरे हृदय में लेकर उत्कण्ठा दूनी।”

(श्रद्धा ने पृछा—‘नटपट, तू अबतक कहाँ घूमता रहा। अपने पिताके प्रतिनिधि, तूने भी मुझे पर्याप्त सुख दूख दिया। तू दिन भर घूमता रहता है, और मैं इस डरसे तुझे ढोकती नहीं कि कहाँ तू भी न रुठ जा।’) इसपर ‘मानव’ न कहा—

“मैं रुहूँ माँ और मना तू, कितनी अच्छी बात कही,
ले मैं सोता हूँ अब जानर, थोलेगा मैं आज नहीं,
पके फलोंसे पेट भरा है नींद नहीं खुलने वाली”

अन्तिम पक्षिमें ध्वनि यह है कि ‘मानव’का पोषण पशु मासके स्थानपर फलों अन्नोपे द्वारा हो रहा था। मासके लिए पशु-हिंसा न की जाय, इससे लिए श्रद्धाने मनुसे अनुरोध किया था जिसे वे न मान सके। अब उसी सात्विक आहारके द्वारा श्रद्धा अपने पुत्रका स्वर्धन करने लगी है, ‘मानव’का शैशव श्रद्धाके नवीन सत्कार, आत्मवादी सत्कारकी छायामें विकसित होने लगा।

X

X

X

(रानिमें श्रद्धाने स्वप्नमें देखा कि वह एक एस लोकमें पहुँच गयी है जो एक अत्यन्त ऐश्वर्यशाली नगर है। वह सप्त प्रकारकी वैज्ञानिक उत्पत्तिसे परिपूर्ण हो उठा है (पूरा विवरण मूल ग्रन्थमें देखिए)। उस नगरमें प्रविष्ट होकर श्रद्धा ने जब उसके उन्मुक्त धैर्य-सौन्दर्यको देखा तो उसे महान् आश्चर्य हुआ। परन्तु इससे भी अधिक आश्चर्य उसे तब हुआ जब उसने मनुको सामने कुछ दूरीपर बैठे हुए देखा, मनुके सामने एक अपूर्व सुन्दरी बाला बैठी दीख पड़ी। वह बाला ‘वैश्वानरकी ज्वाला सी’ मन्त्र वेदिका पर आसीन थी, और ‘सौमन्स्य निरासली’ थी। उसमें जड़ताका रेश भी नहीं था) ध्यानसे श्रद्धा उन दोनोंका सलाप सुनने लगी—

मनु पृछते है—“और अभी कुछ करनेको है शेष यहाँ ?” उत्तरमें उस बाला (श्रद्धा)ने कहा कि ‘सफल इतनेमें अभी कर्म सविशेष यहाँ ? क्या सप्त साधन स्वयं हो चुके ?’ मनु अपने प्रश्नके उत्तरमें किय गये इडाके इस प्रश्नका अभिप्राय कुछका कुछ समझ गये ? प्रश्नका उत्तर प्रश्नमें देनेपर ऐसे विभ्रमका हो जाना

उन्मीलन, स्पन्दन और विलयन होता है)। देशांका अन्त कालमें जोर कालका लय उस अग्रण्ड चेतनमें होता है। इसलिए मनु, तुम भी द्रवता भूलकर उसवे अग्रण्ड, समरस, लयका अनुसरण करो। ताल-तालपर चलो, लय न छूटे। इस विश्व-नृत्यमें तुम अपनी दैव भावनाका विवादी स्वर न छोड़ो—

“देश कल्पना काल जलधि में होती लय है
काल खोजता महाचेतना में निज क्षय है
वह अनन्त बचता है उन्मद गति में
तुम भी नाचो अपनी द्रवतामें विस्मृति में।”

X X X
“ताल ताल पर चलो नहीं लय छूटे जिसमें
तुम न विवादी स्वर छोड़ो अनजाने उसमें।”

‘कागायनी’के दर्शनकी व्याख्याएँ अवसरपर मैं इन पक्तियोंमें निहित अभिप्रायकी विवेचना करूँगा। यहाँ पर बेदल इतना समझ लेना आवश्यक है कि (इडाके अनुसार, द्रवताको भूलकर, अद्वैत-अनुभूति उपलब्ध कर लेना ही परम पुरुषार्थ है, मोक्ष है। इसी लक्ष्यकी ओर वह मनुको प्रेरित कर रही है। काम और भ्रष्टाने भी अद्वैतकी भावनाको ही श्रेयस्कर बताते हुए मनुको परामर्श दिया था कि वे अपनी व्यक्ति चेतनाको (जो द्रवताको उत्पन्न करती है) समष्टि-चेतनाके साथ एक कर दें।
भ्रष्टाकी यह उक्ति इस स्थलपर उद्धरणीय है—

“औरोंको हँसते देखो मनु, हेसो ओर मुझ पाओ
अपने मुझको विलुप्त कर लो सबको सुखी बनाओ।”

अतएव यह मानना भ्रमपूर्ण होगा कि (इडाके कारण (इडाके एख्यके कारण) मनु इस दयनीय स्थितिमें प्राप्त हुए। यदि मनु इडाकी बात मान गये होते तो उनका कल्पाण ही हुआ होता, क्योंकि उसने भी उसी गन्तव्यकी ओर मनुको प्रेरित करना चाहा जिस ओर काम भ्रष्टाने उन्हें चलनेमें कहा था। यदि मेरा यह निष्कर्ष ठीक है तो मेरा यह निवेदन भी ठीक होगा कि (प्रसादजीने इडाकी अत्यन्त उदात्त भूमिशापर खड़ा किया है न कि उसकी विगर्हणा की है। इडामें कुछ अभाव था, परन्तु यह अभाव उसके लक्ष्यके औदात्य या मागल्यका नहीं था, परन्तु साधनकी उपयुक्तताका था)। (‘गान गिम्स’म मैं इसपर विचार करूँगा)।

(इडाके उत्तरमें मनुने कहा—“तुम तो कहती हो विश्व एक लयमें बँधा है, मैं उसमें लीन हो चला हूँ। किन्तु उसमें कौन-सा मुझ है? X X X तुमने ही जो मुझ प्रकृतिवे साथ मर्घ्य करना सिखाया।” इसपर इडाने कहा—“मनु, मैंने तुम्हारा जो उपहार किया है, उस न भूलो। प्रकृतिवे साथ सवर्ण सिखाकर मैंने तुम्हें इस विपरीत प्रकृतिना स्वाामी बनाया। हाँ, इस समय मेरा अपराध यही है कि मैं ‘हैं में हों’ नहा मिला रही हूँ। मनु, अभी भी समय है, साधन हो जाओ।”)

सहायता देकर, आँग बन्द करके मुग-खाधन पुत्राने और उनका उपभोग करनेमें रम चलते हैं। मनु इसी पैगानि बुद्धिवादकी छायामें चल रहे थे। उन्होंने प्रत्य पूर्वरे देवोंके समान ही बुद्धिके द्वारा प्रकृतिपर विजय प्राप्त करके भोगास्वादने विभिन्न उपकरण पुत्रानेका अथक प्रयास किया था। वे चेतनाकी तुष्टि भोगमें ही मानने लगे इहाने मनुको समझाया कि निर्वाध भोग, अनियन्त्रित जीवन, अमार्गलिक हो है। उसने मनुको स्पष्ट चेतावनी दी कि ऐकान्तिन अधिकार असम्भव है— ✓

“मनु सब क्षामन स्वयं तुम्हारा मनन निराहें
तुष्टि, चेतनाका क्षण अपना अन्य न चाहें
आह, प्रजापति यह न हुआ है कभी न होगा
निर्वासित अधिभार आज तरु क्रियने भोगा।”

प्रत्येक प्राणीको अपनी तुष्टि का सहज अधिकार है। अतएव किसीको यह सोचना चाहिए कि केवल वही भोक्ता है, अधिभारी, है। केवल अपने स्वार्थकी भावना द्वेषनी बननी होती है, इसलिए उसे पग-पगपर टोकर खानी पड़ती है— ✓

“व्यक्ति चेतना हर्मीलिप् परतत्र बनी-स्ती
राग पूर्ण, पर-द्वेष-पंक में मतत सनी-मी
नियत मार्गमें पद-पद पर है टोकर खाती
अपने लक्ष्य समीप भ्रान्त हो चलती जाती।”

तात्पर्य यह है कि व्यक्ति-चेतना अर्थात् स्वार्थ भावना लक्ष्यकी प्राप्तिमें बाध होती है। (‘स्वयं’ सर्गमें इसी स्वार्थ भावना या व्यक्ति-चेतनाके निराकरणकी आवश्यकताकी ओर इहाने मनुको आकृष्ट करनेके लिए कहा था कि ‘सफल इतनेमें अभी कर्म सविशेष क्यों?’ पर मनु उसे समझ न सके)। इसलिए इहो आगे कहती है कि जिसके अन्य लोगोंको सुख मिले, आश्रय मिले, वही जीवनका सद्-उपयोग है, वही बुद्धि की साधना है और उसीमें व्यक्तिको भी वास्तविक सुख एवं मंगल प्राप्त होता है। इसलिए मनु, तुम अपनी व्यक्ति-चेतनाका विस्तार करके राष्ट्रकी कायामें प्राणके समान रम जाओ (अर्थात् समष्टि-चेतनाको उपलब्ध करो)—

“यह जीवन उपयोग, यही है बुद्धि साधना
अपना जिसमें श्रेय यही सुख की आराधना
लोक सुखी हो आश्रय ले यदि उस छाया में
प्राण सदृश तो रमो राष्ट्रकी इस काया में।”

जागे इहो मनुको समझाने लगी कि “सारे विश्वका अस्तित्व केवल महा चेतनामें है, वही मूल सत् है। विश्वका सृजन काल और देशका आधार लेकर होता है अन्तर्द्व, परन्तु उनका (देश और कालका) मा आधार वही महाचेतना है। वह अनन्त चेतन ही विश्व-वृत्त्य करता है (अर्थात् उसीके कारण और उसीमें विश्वका

स्थलपर नारी इडाके हृदयकी भासिक अभिव्यक्ति कई पदाम की है। किन्तु उन सभी व्याख्या करना यहाँपर अनावश्यक है। अतएव इडाने केवल कुछ उद्गारा की व्याख्या करके हम आगे बढ़ेंगे—

“उसने स्नेह किया था मुझसे, हाँ अनन्य वह रहा नहीं सहज लब्ध थी वह अनन्यता पड़ी रह सके जहाँ कहीं। बाधाओं का अतिक्रमण कर जो अपराध हो ठीक चले पड़ी स्नेह अपराध हो उठा जो सब सीमा तोड़ चले।”

मनुके कृत्यके कारणकी विवेचनाम इडा कहती है कि “उसने मुझसे स्नेह किया था परन्तु, उसके स्नेहमे अनन्यता नहीं थी, क्योंकि यदि उसम अनन्यता होती तो वह मेरी बातोंपर ध्यान देकर मेरी इच्छाका आदर किये होता। मनुने जिस अनन्यताका प्रदर्शन किया, वह स्नेहको वास्तविक अनन्यता नहा, वरन् सहज लब्ध, सहज प्रवृत्तिमूलक थी जो कभी भी किसीके प्रति हो सकती थी (तात्पर्य यह है कि मनुकी इडाके प्रति प्रदर्शित स्नेह-अनन्यता केवल आयोगजन्य थी)। ऐसा स्नेह राधाभोका अतिक्रमण करता हुआ निर्गन्ध गतिसे अपनी तुष्टिने निमित्त प्रवाहित होता है, और वही स्नेह अपराध हो जाता है। मनुके विषयमें भी यही हुआ।”

कहा जा चुका है कि इडाम जटलाका लेश नहीं था, वह चतनाकी प्रतिमूर्ति थी। वह भावाके अधर्मे वह नहा समझती थी। उसने समझ लिया था कि मनु वरन् कामान्ध होकर उससे स्नेह पाचना पर रहे है, वास्तवम वे निर्गन्ध भोग भावनासे अभिभूत हैं। उपर्युक्त पक्षियोंमे उसने स्नेहका नहा, व्यापक कामका नहा, वरन् निर्गन्ध भोग भावनासे दूषित स्नेह या कामकी भर्त्सना की है। यहाँ भी काम और श्रद्धाक मतोके साथ इडाके मत्तकी अभिप्रता स्थापित हो जाती है। यदि एकताके साथ विचार किया जाय तो वह पता चलेगा कि इडाके अनुसार मनुकी असफलताका कारण उनकी विवृत काम भावना, सकुचित राग भावना (या अपूर्ण अहंता) ही थी।

यह बात नहीं थी कि उसमें हृदय-पक्षका अभाव था, या कविने उसको हृदय मूल्य दिलाया है। नारी होनेक नाते ऐसा (प्रसादजीकी नारी-भावनाके अनुसार) होना असम्भव था। अपने हृदयके कारण ही वह मनुक उस कुवृत्त्यको देख लेनेपर भी उनका प्रति सहानुभूति रखती थी। मनुके उपन्यासोंक प्रति कृतज्ञता भावनाको व्यक्त करती हुई वह आगे कहती है—

“किन्तु घरी मेरा अपराध जिसका वह उपकारी था प्रकट उसी से दोष हुआ है जो मनुको गुणकारी था अरे सगं अकुर के दोषा पल्लव है ये भले कुं एक दूसरे की सीमा है, क्यों न युगल को प्यार करें।”

“जो मेरा उपकारी था वही आज अपनी भूलसे अपराधी बना है। कभी यही मनु सारस्वत नगरके लिए गुणकारी था, और आज उसीसे महान् दोग हुआ है। इससे यह शत होता है कि सृष्टि अछाई और बुराई दोनों अभिच्छन्त है। अतएव

मनुने इडाकी चेतावनीका ध्यान न करके उसे पुन आलिंगनम भर लिया, ओर प्रजाका विद्रोह मथकर हो उठा। उस मथकर सघर्षम रक्तकी धारा रह उठी। अन्तमें महाशक्तिने मनुको धायल कर दिया। मनुके विवृत कामका यह अनिवाय परिणाम था। मनुके इस पतनका कारण इडा नहीं थी, वह बड़ा जा चुका है। सर्प रक्त मनुको बली दीनताके साथ उसने यह कहकर रोमना भी चाहा था—

“क्यों इतना आतक ठहर जाओ गर्वीले
जीने दे सबको फिर तू भी सुख से जी ले।”

प्रमुख उपलब्धि

मनुने जिस विनष्ट, ‘अपूर्ण अहता’ वाली, (प्रलय पूर्वकी) देव सस्कृतिकी फिरसे प्रतिष्ठित करनेका अनुष्ठान ‘इडा’ सर्गके अन्तमें किया था, ओर जिसका पहलव उद्घोषनादमें किया, उसके उसी भीषण फलको उन्होंने उपलब्ध किया जो प्रलयके रूपम देव-जातिको मिल चुका था। प्रलयके उपरान्त मनुम ‘सजग हुई फिरसे सुर सस्कृति’ अपनी चरम विवृतिका प्रदर्शन करती हुई, एक बार पुन अवसाद, विनाशकी भूमिका पर व्यर्थ हो गयी। देव एक बार पुन अपने प्रयत्नमें असफल हो गया।

यह बताया जा चुका है कि ‘कामायनी’म देवोंकी ‘अपूर्ण अहता’ वाला सस्कृतिके स्थानपर नवीन पूर्ण आत्मवादी सस्कृतिकी (जिसे वैदिक प्रबुद्ध आर्य तरणोंन स्वीकार किया) स्थापना ही ‘काव्य’ है। काव्यके प्रारम्भसे ही मनुम पुरानी देव सस्कृतिका उभार और श्रद्धामें नवीन सस्कृतिकी स्थापनाका जाग्रह कर्त्तने निरन्तर दिताया है। ‘इंध्या’ सगम वह चरमावस्था प्रस्तुत हुई, जहाँ अपने अपने अस्तित्वकी रक्षाके निमित्त इन दोनोंका खुला सघर्ष हुआ। श्रद्धा ओर मनु दो विरुद्ध सस्कृतियोंकी स्थापनाके प्रयत्नमें, एक दूसरेसे अलग हो गये।

‘इडा’, ‘स्वप्न’ और ‘सघर्ष’ सर्गोंमें देव-सस्कृतिकी स्थापनाक अनुष्ठान, पहलव विकास और अन्तम उसके असफल होनेकी कहानी है। उस असफल होनेपर दूसरी सस्कृति (श्रद्धाकी अभीष्ट सस्कृति)की स्थापनाकी सम्भावना उद जाती है। अतएव इन सर्गोंका अन्त ‘कामायनी’ काव्यक ‘कार्य की प्राप्त्याज्ञाका उद्गम-स्थल है। आगेके तीन सर्गोंमें इस प्राप्त्याज्ञाके क्रमिक विकास, ‘नियताति’का दर्शन होता है तथा अन्तमें ‘आनन्द’ सर्गम ‘पलागम’का उपलब्धि होती है। यह सब हम आगे देखेंगे।

‘निर्वेद’ सर्ग

मूर्च्छित मनुके पास इडा पैठी है। उसके मानसम मनुके प्रति घृणा और ममताके भाव जाग्रत हो उठे। इसी स्थितिम कई दिन बीत गये। रविने इस

मंगल है, इसमें सुख-दुःख, हर्ष-शोक सबका अविरल खेल होता रहता है। कविने चार दोमे अद्वाके जगत्विषयक आनन्दवादी दृष्टिकोणकी सुन्दर अभिव्यक्ति की है, जिसकी तृत्ता में 'दर्शन-विमर्श' में कल्लंगा ।

धद्वाकी यह बात सुनकर कि 'मेरा निवास (विषय) अति मधुर कान्ति, यह एक नीड है सुखद शान्ति', इडाने पूछा कि—

'अम्बे फिर क्यों इतना विराग, मुझपर न हुई क्यों सानुराग ?'

अद्वाने उत्तर दिया—

"तुमसे कैसी विरक्ति, तुम जीवन की अन्धानुरक्ति ।

मुझसे बिछुडे को आलम्बन देकर, तुमने रक्खा जीवन ।

तुम आत्माभयि चिर आकर्षण, तुम मादकता की अवनत बन

मनु के मस्तक की चिर अतृप्ति, तुम उत्तेजित चंचला शक्ति ।"

"इडा, तुमसे विरक्त होनेका प्रश्न ही नहीं उठता है । क्योंकि तुममे जीवनके प्रति अपार भमता है, तुम जीवनका मंगल चाहती हो; फिर मैं तुमसे विरक्त कैसे हो सकती हूँ । तुमने मुझसे बिछुडे मनुको अवलम्ब देकर उन्हें जीवन दिया (अर्थात् उन्हें जीवनमें प्रवृत्त रखा) । तुम आशापूर्ण हो, लोगोको आशा देती रहती हो । तुममें आश्रित आकर्षण है, अर्थात् तुम प्राणीकी निराशा, असफलताजन्य विषादको दूर करके उसे जीवन-मार्गपर बढनेकी प्रेरणा देती हो, और प्राणी तुम्हारी प्रेरणापर चलता भी है । तुम मादकताकी भरी बदली हो, अर्थात् तुम्हारी छाया (प्रभाव)मे व्यक्ति निरन्तर मंगल-सुखकी आशा सँजोये चलता है । तुमने मनुके मस्तकमें नित्य प्रगति करनेकी, जीवन-लक्ष्यको पानेकी, अतृप्ति भर दी । तुममें दिजलीके समान अपार गतिशील शक्ति है ।"

[ध्यान देनेकी बात है कि धद्वाने इन पक्तियोंमे इडा (जो एक बुद्धि-प्रधान नारी थी, या मानो नितालिस चेतनाकी प्रतिमूर्ति थी)के गुणोंकी मुक्त-कण्ठसे प्रशंसा की है । बुद्धि जीवनकी प्रगति और उसके मंगलके लिए अनिवार्य चेतना उपलब्धि है; उसे ठुकराया नहीं जा सकता है । जो लोग इस काव्यके अनुपयुक्त अनुशीलनके कारण यह पक्षते हैं कि प्रसादने इडाको ऊपर नहीं उठाया है, उन्हें पुनर्विचार करना चाहिए ।]

आगे धद्वा कहती है—'मेरे ऊपर तुमने जो उपकार किया है, उसके बदलेमें मैं तुम्हें क्या दे सकती हूँ ? मेरे पास तो केवल हृदय है, दो मधुर बोल हैं । मेरा तो यही जीवन है कि हँसती हूँ और रो लेती हूँ, पाती हूँ और रो देती हूँ (अर्थात् मेरे लिए यह जीवन शस-वदन, लाभ-हानिके अनिवार्य द्वादसे भरा है) । इस ससारमे मेरा कुछ नहीं है; एकसे पाती हूँ और दूसरेको दे देती हूँ । मैं दुःखको सुख मान लेती हूँ (मेरे लिए सुख-दुःख दोनों एक हैं) । मैं मधुर स्नेहसे पूर्ण हूँ; और मानो विस्मृतिकी प्रतिमा-सी चल रही हूँ ।"

"मैं क्या दे सकती तुम्हें मोल, यह हृदय ! अरे दो मधुर बोल

मैं हँसती हूँ रो लेती हूँ, मैं पाती हूँ रो देती हूँ

हम दोनोंको प्यार करना चाहिए (अर्थात् दोनोंको एक भावसे स्वीकार करके पुरके प्रति भी हमें द्वेष नहा करना चाहिए)।”✓

इसमें उपरान्त, इडाका बुद्धि-पक्ष ऊपर आता है और वह सोचती है कि मैं तो मनुको दण्ड देनेके लिए बैठी थी पर यह वैसी पहेली है कि मैं उससे सहानुभूति कर चली—

“इसे दण्ड देने मैं बैठी, या करती रखवाली मैं
यह कैसी विकट पहेली कितनी उलझनवाली मैं।”

और अन्तमें इडाके हृदय और मस्तिष्क दोनोंकी सामञ्जस्यपूर्ण स्थिति उत्पन्न होती है, वह यह तय कर लेती है कि मैं जो कुछ कर रही हूँ, उसका कोई सुंदर परिणाम ही होगा—

“एक कल्पना है मीठी यह इससे कुछ सुन्दर होगा।”

इसी आशाके साथ वह मनुमी देख-रेख करने लगी। मनुको हँदती हुईं श्रद्धा भी वहाँ पहुँच जाती है, और उसके मधुर स्पर्शसे मनु स्वस्थ हो जाते हैं। उन्होंने श्रद्धासे आग्रह किया कि वे उन्हें उस नगरसे दूर कहीं ले चले। श्रद्धा उन्हें कुछ दिन तक यहींपर विधाम करनेको कहती है। फिर श्रद्धाके प्रति किये गये अपने निर्मम व्यवहारके लिए मनु आत्म भर्त्सना करते हैं (यह स्र पात्र विमर्शमें देखिये)। परन्तु मनुमी ग्लानि, राज्ञा और निराशा, प्रतिहिंसा इतनी तीव्र और घनी है कि वे रातमें सबको छोड़कर भग जाते हैं।

इस सर्गमें मनुके भीतरसे पश्चात्तापकी जो आँधी उठती हुईं दिखायी गयी है और उन्होंने आत्म ग्लानिकी जो अभिव्यक्ति करते हुए अपनी भर्त्सना की है उन स्रकी चर्चा हम ‘पात्र विमर्श’में करेंगे। यहाँपर केवल इतना और संकेत कर देना ठीक होगा कि उस स्रके कथा विन्यासके द्वारा अन्तिम उपलब्धि यह प्राप्त होती है कि मनु एक ओर तो श्रद्धाको प्राप्त कालकी ज्योतिमें अपना मुँह दिखानेसे भयभीत थे और दूसरी ओर उन्होंने यह समझ लिया था कि श्रद्धाके रहते वे सारस्वत नगर निवासियोंसे किसी प्रकारकी प्रतिहिंसा न ले पायेंगे, जिसके कारण उन्हें शान्ति न मिलेगी। इसलिए उन्होंने उस स्थलसे दूर भग जाना ही ठीक समझा। ✓

‘दर्शन’ सर्ग

मनु चचे जानेसे श्रद्धा पुनः निरह-दग्ध हो उठी। एक बार धामावनी रात्रि में श्रद्धा तगरके बाहर किसी बहुत दूर स्थलपर चली गयी। ‘मानव’ और श्रद्धा दोनों उसे खोजते खोजते वहाँ पहुँच गये। मानवने उसका मौन चिन्तन, उदासी और इतनी दूर अँधेरी रातमें जानेका कारण जानना चाहा तथा उससे नगरमें चलनेको कहा। हमपर श्रद्धा ने बताया कि उसे कोई दुःख नहीं है, क्योंकि यह सारा परिवर्तनात्मक निर

मगल है, इसमें सुख-दुःख, हर्ष-शोक सरका अविरल खेल होता रहता है। किन्ति चार पदोंमें श्रद्धाके जगत्विषयक आनन्दवादी दृष्टिरोणकी सुन्दर अभिव्यक्ति की है, जिसकी नाना में 'दर्शन-विमर्श'में बरूंगा।

श्रद्धाकी यह बात सुनकर कि 'मेरा निवास (विश्व) अति मधुर कान्ति, यह एक नीड है सुखद शान्ति', इतने पूछा कि—

‘अम्मे फिर क्यों इतना विराग, मुझपर न हुई क्यों सानुराग ?’

श्रद्धाने उत्तर दिया—

‘तुमसे कैसी विरक्ति, तुम जीवन की अन्धानुरक्ति।
तुमसे मिछुड़े को आलम्बन देकर, तुमने रक्ता जीवन।
तुम आत्मायि चिर आरुपण, तुम मादकता की अधनत घन
मनु के मस्तक की चिर भवृत्ति, तुम उत्तेजित चंचला शक्ति।’

“इडा, तुमसे विरक्त होनेका प्रश्न ही नहीं उठता है। क्योंकि तुममें जीवनये प्रति अपार ममता है, तुम जीवनका मगल चाहती हो; फिर मैं तुमसे विरक्त कैसे हो सकती हूँ। तुमने मुझसे मिछुड़े मनुको अवलम्ब देकर उन्हें जीवन दिया (अर्थात् उन्हें जीवनमें प्रवृत्त रखा)। तुम आशापूर्ण हो, लोगोंको आशा देती रहती हो। तुममें शाश्वत आकर्षण है, अर्थात् तुम प्राणीकी निराशा, असफलताजन्य विपादको दूर करके उसे जीवन-मार्गपर बढ़नेकी प्रेरणा देती हो, और प्राणी तुम्हारी प्रेरणापर चलता भी है। तुम मादकताकी भरी बदली हो, अर्थात् तुम्हारी छाया (प्रभाव)में व्यक्ति निरन्तर भगल-सुखकी आशा सँजोये चलता है। तुमने मनुके मस्तकमें नित्य प्रगति करनेकी, जीवन-लक्ष्यको पानेकी, भवृत्ति भर दी। तुममें बिजलीके समान अपार गतिशील शक्ति है।”

[ध्यान देनेकी बात है कि श्रद्धाने इन पक्षियोंमें इडा (जो एक बुद्धि प्रधान नारी थी, या मानो निष्कालिप्त चेतनाकी प्रतिमूर्ति थी)के गुणोंकी मुक्त कण्ठसे प्रशंसा की है। बुद्धि जीवनकी प्रगति और उसके मगलके लिए अनिवार्य चेतना-उपलब्धि है, उसे दुकराया नहीं जा सकता है। जो लोग इस काव्यके अनुपयुक्त अनुशीलनके कारण यह कहते हैं कि प्रशंसा इडाको ऊपर नहीं उठाया है, उन्हें पुनर्विचार करना चाहिए।]

आगे श्रद्धा कहती है—“मेरे ऊपर तुमने जो उपहार किया है, उसके बदलेमें मैं तुम्हें क्या दे सकती हूँ ! मेरे पास तो केवल हृदय है, दो मधुर बोल हैं। मेरा तो यही जीवन है कि हँसती हूँ और रो लेती हूँ, पाती हूँ और रो देती हूँ (अर्थात् मेरे लिए यह जीवन हास-रुदन, लाभ-हानिसे अनिवार्य द्वन्द्वसे भरा है)। इस ससारमें मेरा कुछ नहीं है; एकसे पाती हूँ और दूसरेको दे देती हूँ। मैं दुःखको सुख मान लेती हूँ (मेरे लिए सुख दुःख दोनों एक हैं)। मैं मधुर स्नेहसे पूर्ण हूँ; और मानो विस्मृतिकी प्रतिमा-सी चल रही हूँ।”

‘मैं क्या दे सकती तुम्हें मोल, यह हृदय ! अरे दो मधुर बोल
मैं हँसती हूँ रो लेती हूँ, मैं पाती हूँ रो देती हूँ

इसमें ले उसको देती हूँ, मैं दुःख को सुख कर लेती हूँ ।

अनुराग भरी हूँ मधुर धोल, चिर विस्मृति-सौ रही डोल ।”

इन पक्तियोंमें वैदिक आनन्दवादी, जीवन-मुक्त विदेह मार्गके उस आचरण उल्लेख है, जिसकी प्रशंसा भगवान् श्रीकृष्णने गीतामें की है । यही ‘समत्व’, अनासक्त योग मार्ग (कर्तव्य-मार्ग) है । प्रद्धा उस दशाको अनुभूत कर सकी थी जहाँ स्थित होकर आनन्दवादी विदेहने कहा था कि ‘प्रदीप्ताया मिथिलाया न मे दहति विश्वम्’ ‘दर्शन विमर्श’में हम इसी पुनः चर्चा करेंगे ।

अन्तमें श्रद्धा कहती है—“तुम्हारा प्रभापूर्ण मुख देखकर मनु अपनी चेतना सो बैठे, और उन्होंने (जड़ताके उभारके कारण) तुम्हारे प्रति अपराध किया । परन्तु उनके अपराधको तुम अवश्य क्षमा कर दोगी, मैं नारी होनेके नाते अधिकारपूर्वक यह बात कह सकती हूँ । क्योंकि मुझ मादृश है कि नारीम माया ममताका बल होता है, वह ‘शक्तिमयी छाया शीतल’ होती है अर्थात् शीतल छायाके समान वह थके, उत्तप्त एवं दीन प्राणीको किसी भेद-भावके बिना मुख प्रदान करनेवाली शक्तिसे परिपूर्ण होती है । अतएव उनमें अतिरिक्त अन्य कौन प्राणी निश्चल, विगुद, क्षमा प्रदान कर सक्ता है ।” ✓

उत्तरमें दृढा कहती है—“अरु म भी कुछ कहूँगी । यहाँ अपराधी कौन नहीं है । सभी लोग जीवनमें मुख दुःख दोनोंको भोगते-रहते हैं, परन्तु वे केवल मुखके लिए लालायित रहते हैं और दुःखको नहीं चाहते । वे केवल सुख पानेके प्रयत्नमें, अपनी सुख-सीमाके विस्तारकी अधिकार भावनाके कारण, वर्षाकालीन झरनेके समान मर्यादा तोड़ चलते हैं । फिर उन्हें कौन रोके ! क्योंकि ये व्यक्ति अन्य सभीको अपना शत्रु मानते हैं (जब सभी लोग केवल निजी स्वार्थ भावनासे, या केवल सुख भोगनेकी कामना से, अभिभूत हो उठते हैं तो प्रत्येक व्यक्ति अर्थोंको द्वेष-भावनासे ही देखेगा) ।” ✓

“हमारे प्रदेशमें फूट बढ रही है, कृत्रिम सीमाएँ टूट रही हैं । हमके विचारसे जो कृत्रिम विभाग हमने बनाये थे उन्हें इन लोगोंने ‘वर्ग’ मानकर परस्पर भेदकी सृष्टि कर ली । इन्हें अपने बलका गर्व है, ये नानाविध नियमोंकी सृष्टि और आपदाओं सघनोंकी वृद्धि करते चल रहे हैं । सब लोग लालसा-भक्त हैं । और, मेरा साहस धुन गया है ।” ✓

“रूमी मैं इस प्रदेशका कल्याण करनेवाली समझी जाती थी, पर आज अब नतिका कारण उन उठी हूँ । क्योंकि श्रम-सुविधाके लिए मेरे द्वारा निर्धारित विभाजन अब विफल हो गये हैं । नित्य नियम टूटते और बनते चल रहे हैं, इस कारण जीवनके विविध क्षेत्रोंमें आपत्ति-बलहवी वर्षा हो रही है—

“यह ज्वाला इतनी है समिद्ध, आहुति बस चाह रही सख्ख ।”

तो क्या मैं अवतक भ्रममें थी ? क्या प्राणीका जीवन यही है कि यह चुपचाप विनाश शक्तिके द्वारा दमित और विनष्ट ही होता रहे (प्रदीप ‘दृढा’ सर्गम गाउने श्वास लिया था) —

“संचर्प कर्म का मिथ्या बल, ये शक्ति चिह्न, ये यश विफल;
भय की उपासना ! प्रणति भ्रांत ! अनुशासन की छाया अशान्त !”

तात्पर्य यह है कि क्या कर्म-संचर्प, कर्मके द्वारा जीवन-सुखकी उपलब्धि का प्रयत्न, मिथ्या है। शक्ति-प्रतीक या शक्ति प्रदान करनेवाले ये यश व्यर्थ है। क्या भयसे किसी बाल शक्तिकी उपासना और उमरे अनुशासनमें चलना ही प्राणीके भाग्य में बढा है ? ✓

अन्तर्मे इटा कहती है कि—“हे देवि, मेरी दूसरी गलती यह है कि मेरे कारण ही आज तुम्हारे पति तुमसे दूर चले गये। मैं आज अपनेको नितान्त अविज्ञान में रही हूँ, यहाँ तक कि मैं अपनी नजरमें भी अच्छी नहीं लग रही हूँ। मैं आज अपने ही स्वरको सुन नहीं पा रही हूँ (अर्थात् मेरी चेतना अब इस विषय स्थितिमें किंकर्तव्य-विमृष्ट-सी हो उठी है)। अतएव, हे देवि ! मुझसे विरक्त न होकर, मुझे क्षमा करके तुम अपना राग दो ताकि मेरी शिथिल-सी चेतना पुनः जग उठे”—✓

“दो क्षमा, न दो अपना विराग, सोई चेतनता उठे जाग।”

इटाके इस ग्लानिपूर्ण आत्म निवेदनके उत्तरमें श्रद्धा कहती है—

“सिर धड़ी रही ! पाया न हृदय, तू विरल कर रही है अभिनय,
अपनापन चेतन का सुरमय, खो गया, नहीं आलोक उदय;
मय अपने पथ पर चले भ्रान्त, प्रत्येक विभाजन बना भ्रान्त।”

इन पक्तियोंमें श्रद्धा ने इटाकी कार्य-प्रणालीके उस मौलिक दोषकी ओर सचेत किया है, जिसके कारण उसके द्वारा निर्धारित भ्रम विभाग भ्रान्त होकर ‘वर्ग’के रूपमें रिक्त हो गये और सारे नागरिक अपने-अपने मार्गपर व्याकुल, प्रमत्त, दौड़ने लगे। यह दोष यह है कि इटाने केवल लोगोंके ‘घर’को स्पर्श किया न कि उनके ‘हृदय’ को भी। उसने सारस्वत-सम्पत्ताकी वृद्धि—उन्नति तो की, किन्तु उनमें हृदयकी स्थापना करके उसका सस्कार यह न कर सकी। उसने लोगोंमें बौद्धिक जागृति करके उन्हें दु गये परिहार निमित्त साधन जुटानेकी प्रेरणा दी, लोग सुर साधनोंके सप्रहसे लिए अधिकार-सीमाको छोड़ चले। उसने लोगोंके हृदयको स्पन्दित, उदार, नहीं बनाया। उसने जीवनको हृदयसे शिथिल नहीं किया। ✓

फल यह हुआ कि लोगोंको सुर देनेका उसका प्रयत्न अभिनय मात्र बन कर रह गया, वह वास्तविक न हो सका। इटाके इस बौद्धिक प्रयत्नके कारण और हृदय पक्षको उभरनेका अवसर न देनेके कारण, ‘चेतनका सुरमय अपनापन (स्वत्व)’, अर्थात् आत्मवादका भाव खो गया। और इसीलिए आलोक नहीं, चरन्तम छा गया। समाभिभूत होनेसे, आत्मवादके आलोकके उग्न हो जानेसे, सब लोग अपने मार्गपर भ्रान्त, भ्रमित, चल रहे थे। उन्होंने भ्रम विभाजनको अपने द्वैत भावके कारण ‘वर्ग’ मान लिया, और फिर कल्हका साम्राज्य व्याप्त होना अनिवार्य था। ✓

[विशेष—‘सिर चढ़ी रही, पाया न हृदय’का यह अर्थ नहीं है कि इडाके पास केवल ‘सिर’ था, ‘हृदय’ नहीं। प्रायः विद्वानोंको इसी अर्थका भान इसमें होता है, और ऐसा इसीलिए होता है कि वे लोग श्रद्धा और इडाको ‘प्रतीक’के अतिरिक्त ऐतिहासिक पात्रके रूपमें देखते ही नहीं। हमने ‘निवेद’ सर्गमें इडाके हृदयकी उच्चा शयताकी झाँकी ली है (पात्र विमर्शमें हम उसे विस्तारपूर्वक देखेंगे), और कुछ पत्तियों पूर्व श्रद्धाने भी इडामें ‘नारीके माया ममता बल’ और ‘शक्तिमयी शीतल छाया’की ओर संकेत किया है। इसलिए हमें उपर्युक्त वाक्यका अर्थ प्रसंग और काव्यार्थन अनुकूल करना चाहिए।]

×

×

×

आगे श्रद्धा जीवनके स्वरूपका विवेचन करती है—

“जीवन धारा सुन्दर प्रवाह, सत, सतत, प्रकाश सुखद अथाह
ओ तर्कमयी तू गिने लहर, प्रतिबिम्बित तारा पकड़, टहर
तू रुक रुक देखे आठ पहर, वह जड़ता की स्थिति भूल न कर
सुख-दुख का मधुमय धूप छाँह, तू ने छोड़ी यह सरल राह।”

“जीवनकी धारा एक सुन्दर प्रवाह है, वह सत है, शाश्वत है, ज्योतिष है और अपार आनन्दप्रद है। इसके प्रवाहमें सुख दुःखकी अवस्थिति भी उसी प्रकार सत और चित है। परन्तु तू तर्कके द्वारा दुःखकी लहरोंको गिनकर, उनको न स्वीकार कर, उनमें प्रतिबिम्बित तारा सुखोंको ही पकड़ना चाहती है। यह गतिकी नहीं, स्थिरता (जड़ता)की दशा है। चेतनता (गति)की स्थिति तो यह है कि हम सुख दुःखसे पूर्ण जीवन प्रवाहको एकरस होकर ग्रहण करें। सुख दुःख मधुर धूप-छाँहके समान हैं, एक का महत्त्व दूसरेपर है। केवल एक, अपूर्ण और निस्सार (आनन्द रहित) है। इडे, तूने यह सुख दुःखका आनन्द मार्ग छोड़ दिया।”/ [‘श्रद्धा’ सर्गमें श्रद्धाने मनुष्यों की यही तथ्य समझाया था। हम ‘दर्शन विमर्श’के अवसरपर पुनः इसपर विचार करेंगे।]

“चेतनता का भौतिक विभाग कर, जग को बाँट दिया विराग।

चिति का स्वरूप यह नित्य जगत्, वह रूप बदलता है शत शत,
वर्ण विरह मिलनमय नृत्य निरत, उल्लास पूर्ण आनन्द सतत,
तल्लीन पूर्ण है एक राग, श्रद्धा ही केवल ‘जाग जाग।’

“हे इड, तू ने भौतिक उन्नतिक लिए जो श्रम विभाग निर्धारित किये, उगने कारण चेतना भी भौतिक आधारपर विभक्त हो गयी, अर्थात् लोग एक समान चेतनाकी अनुभूति को बैठे। अतएव सम एक ही चेतनाका दर्शन न परन्तु कारण लोगोंको एक दूसरेके प्रति राग नहीं, चरन् विराग ही मिला। परन्तु चाम्पविकता यह है कि यह जगत् चेतनका ही स्वरूप है और शाश्वत है। यह विरत निरन्तर परि वर्तित होता रहता है, परिवर्तन सृष्टिका शाश्वत भगवत् मिद्वान्त है (मनुष्य भी श्रद्धाने यही बताया था)। प्रत्यक्ष वर्ण विरह मिलनके नृत्यम गतिशील है, यह चित उल्लासपूर्ण

एव शाश्वत आनन्द है। इसमें चेतनका एक राग ही व्याप्त है; प्रसुद्धता ही विश्वकी अभिलाषा है।¹¹ ✓

वैदिक कालमें पहले वर्ण व्यवस्था गुण और कर्मपर आधारित थी; गुण और तमके बदल जानेपर व्यक्तिका वर्ग या वर्ण भी भिन्न हो जाता था। परन्तु कुछ काल बाद वर्ग नियम कठोर हो गये, और पहले जो कृत्रिम श्रम विभाजन निमित्त वर्ग-व्यवस्था थी, वह द्वेष एवं भेद भावसे दृष्टि हो गई। फिर भी आर्यावर्तके तरुण आर्योंने, अपने आत्मवादी दर्शनके कारण, इस कुप्रवृत्तिका प्रत्याख्यान करके, गुण-कर्मपर आधारित वर्ग भावनों ही स्वीकार किया। प्रस्तुत सदर्भमें इडाने अपने प्रदेशमें व्याप्त अस्वस्थ वर्ग भावनाके भयकर पलकी ओर संकेत किया है, और श्रद्धाने उसका पुष्टि की ओर संकेत करके गुण कर्म-आधारित वर्ग भावनाको ठीक एवं श्रेयस्कर बताया। इडाका समाज भोगमूलक था, और उसकी वर्ग भावना भी भोगमूलक थी। श्रद्धाने आत्मवादी आधारपर समाजको स्थापित करना चाहा।

×

×

×

यहाँतक तो श्रद्धाने इडाके प्रश्नोंके उत्तर दिये। इडाने प्रश्न किया था कि क्या प्राणीका भविष्य यही है कि वह सहार शक्ति द्वारा दमित विनष्ट होता रहे, क्या उसके लिए भयकी उपासना, सहार-शक्तिकी प्रशंसा तथा उसके अनुशासनमें मौन रूपसे चलनेके अतिरिक्त और कोई उपाय नहीं है। क्या अपने कर्मसे, सुर-साधनके निमित्त निये गये यशसे, प्राणीका क्याण नहीं हो सकता? तो क्या मनुष्य केवल ३-सहाय, दान्त है? इसके उत्तरमें श्रद्धाने अपने 'आत्मवादी' मतको प्रस्तुत कर दिया। अब वह आगे कहती है—

“मैं लोक अग्निमें तप नितान्त, आहुति प्रसन्न देती प्रशान्त” अर्थात् मैं सुर-द्वारा मेरे जीवनमें प्रसन्न और दान्त मनसे कार्य करती चलती हूँ (इसमें तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा'की ध्वनि है जिगमी चर्चा 'दर्शन विमर्श'में की जायगी)। परन्तु,

“तू क्षमा न कर कुछ चाह रही, जलती छाती की दाह रही,
तो छे छे जो निधि पास रही, मुझको बस अपनी राह रही।”

“तू क्षमा न करके प्रतिक्रिया स्वरूप मुझसे कुछ चाह रही है (कुछ प्रतिक्रियाएँ श्रद्धाने श्रद्धासे कहा था कि हे देवी। तू मुझे अपना प्रिय राग भरा राग प्रदान करो, जिससे मेरी कोई चेतनता जग उठे। इडाकी इसी चाहकी ओर श्रद्धाने लक्ष्य है)। तुम्हारे हृदयमें इन्डाकी जलन है, तो मेरे पास जो निधि (मानव) है उसे तुम ले लो। और मुझे अपने व्यक्तिगत कर्तव्य मार्गपर छोड़ दो— ✓

“तुम दोनों देखो राष्ट्र नीति, शासक बन फैलाओ न भीति,
मैं अपने मनु को खोज चली, सरिता मर नग या कुज गली,
पह भोला हतना नहीं छली। मिल जायगा, हूँ प्रेम-पली।

“तुम दोनों (इडा और मानव) राष्ट्रने उत्थानका कर्म करो; इस यातका ध्यान रखना कि शासक बनकर तुम लोग भयका साम्राज्य न फैलाना अर्थात् प्रजाको भय

भीत न करना, वरन् उसे सुग्री बनाना । मैं अपने प्रियतमको खोजने जा रही हूँ । उसे सरिता, मरु, नग, रुज, गली आदिमें कहीं न-कहीं हँड ही लेंगी । वह भोला है, इतना छली नहीं है कि वह मुझे न मिले । वह मुझे अवश्य मिलेगा, क्योंकि मैं प्रेम पली हूँ (जा पर जाकर सत्य सनेह, सो तेहि मिलि न धनु सन्देह) ।

[भद्राने मनुको भोला कहा, इसपर किसीको आपत्ति नहीं होनी चाहिए; भद्रा यह समझ गई थी कि मनु वास्तवमें अपने पुराने सत्कारसे पीड़ित और संचालित होकर कुवृत्त्य कर रहे थे, अन्यथा वे बुरे न थे । 'निरौद' सर्गमें उसने मनुकी आत्म-ग्लानि, उनके भीतर उठती आँधीको देख लिया था ।] जागे भद्रा कहती है— १

‘तब देखूँ कैसी चली राँति, मानव तेरी हो सुयश गीति ।’

इसपर ‘मानव’ ने कहा—‘हे माँ, मुझसे ममता न तोड़ना । मैं तेरी इस आज्ञाका पालन करूँगा, तेरा स्नेह मुझे शक्ति देगा । मैं इस पावन कर्तव्यका तेरी आज्ञाके अनुसार पालन करता रहूँगा; मैं किसी भी रूपमें यह प्रण न छोड़ूँगा । मेरा जीवन इस पवित्र कार्यको सम्पन्न करके बरदान देने । यदि मुझे तुम इस समय छोड़ रही हो, तो यह आशीर्वाद दो कि फिर मुझे तुम्हारी गोदमें बैठनेका सौभाग्य मिले ।’

[‘मानव’के इस प्रणना अत्यधिन महत्व है, ‘पात्र विमर्श’में हम इसकी चर्चा करेंगे ।]

भद्रा ने कहा—

“हे सौम्य ! इडा का शुचि दुलार, हर लेगा तेरा व्यथा-भार,
यह तर्कमयी तू भद्रामय, तू मननशील कर कर्म अभय,
इसका तू सब सत्ताप निचय, हर ले हो मानव भाग्य उदय ।”

इस वचनकी स्पष्ट ध्वनि है कि भद्रामय, आत्मवादी अनुभूतिसे पूर्ण, होनेके कारण ‘मानव’ इडाकी इच्छाको पूर्ण करके उसके सब सन्तापको नष्ट करनेमें समर्थ है । इडाकी इच्छा थी कि प्राणियोंको, सारस्वत निवासियोंको, भयसे मुक्ति मिले तथा उनकी विषम स्थिति दूर हो एवं उन्हें सुख प्राप्त हो । ‘मानव’ भद्राके गुणोंका प्रतिनिधि होकर इस कायको सम्पन्न करेगा । साथ ही-साथ इडाका पवित्र स्नेह, साहचर्य, ‘मानव’के लिए सहायक होगा और फिर ‘मानव’ जातिने भाग्य, सौभाग्यका उदय होगा । ✓

अन्तमें भद्राका कहना है—

‘सब की समरसता का कर प्रचार, मेरे सुत, सुन माँ की सुकार ।’

भद्राके चिन्दासपूर्ण मधुर वचनकी सुनकर इडाने कहा कि ‘हे देवी, तुम्हारे ये वचन मुझे कभी न भूलेंगे, मैं ‘मानव’के कर्तव्य-पालनमें अपना पूरा सहयोग दूँगी । हे देवी ! तुम्हारा यह स्नेह दिव्य श्रेयका अविरल स्रोत है, यह हमारे लिए आनन्द-घनके समान निरन्तर जीवन-जल प्रदान करेगा, और सारे दुःख दूर हो जायेंगे । ✓

“अति मधुर वचन विश्राम-मूल, मुझको न कभी ये जाय भूल,
हे देवि तुम्हारा स्नेह प्रबल, बन दिव्य श्रेय-उद्गम अविरल,
आकर्षण घन-सा जितरे जल, निर्वामित हो सनाप मरुल ।”

यह कहकर इडाने 'मानव' का हाथ पकड़ लिया। तीनों व्यक्ति क्षण भर विस्मृत हो उठे। वे एक हृदय हो उठे। अन्तर्मे, इडा और मानव पुरबी ओर चल पड़े और श्रद्धा मनुको ढूँढ़ने चल पड़ी। ✓

×

×

×

यह स्थल अत्यन्त महत्वपूर्ण है। यहाँसे 'कामायनी' काव्यके 'कार्य' की 'निय ताति' अवस्था प्रारम्भ होती है। यहाँसे यह निश्चितता लगने लगता है कि अत्र आत्मवादी, आनन्दवादी, सत्सृष्टिकी स्थापना होगी। इन्द्रकी इन्द्रने 'सरस्वती' के किनारे इसी प्रदेशमें असुरोंको हराकर अपनी आत्मवादी सत्सृष्टिकी स्थापना प्रलयके पूर्व की थी यह कहा जा चुका है। इन्द्रकी उस विचार धाराम आमोद प्रमोदकी भावनाका समावेश था। प्रसादजीने लिखा है कि "वैदिक साहित्यमें आत्मवादके प्रचारक इन्द्रकी जैसी चर्चा है, उर्बशी आदि अप्सराओंका जो प्रसंग है वह उनके आनन्दके अनुकूल ही है।" परन्तु अपने संकुचित राग भावके कारण, देवोंको इन्द्रके उस आत्मवादका पूर्ण बोध न हो सका। आगे चलकर वे बेचल विलासितामें रह गये, उनमें आत्मवाद विकसित न हो सका। प्रसादजीके अनुसार, यही कारण था कि विद्वत् शक्तिने देवोंका प्रलय विनाश कर दिया। और देवोंकी अपूर्ण आत्मवादी सारस्वत सत्सृष्टि विध्वस्त हो गयी।

प्रलयके उपरान्त मनु इडाकी सहायतासे पुन उसकी स्थापनामें प्रवृत्त हुए। पर वे अपने पुराने भोग मूलक संस्कारोंके कारण इस कार्यमें असफल रहे, रुद्रके बोधने पुन देव सत्सृष्टिकी स्थापित न होने दिया। और देवता पुन हार गया। इस सर्गमें देव (मनु) के स्थानपर 'मानव'को नियोजित किया गया है। देवोंके आश्रयसे इडा जो कार्य न कर सकी, उसे उसने 'मानव' के सहारे पूर्ण करनेका मत लिया। सृष्टि इस पुनरुत्थेय युगमें 'मानव' उस आनन्दपूर्ण सत्सृष्टिकी स्थापनामें लगा जिसे, प्रसाद जीके अनुसार, वैदिक प्रबुद्ध तरुण आर्य सन्ने सोत्साह स्वीकार किया, जिसका दार्शनिक विवेचन पल्लवन वैदिक साहित्यमें मिलता है।

इस स्थलपर दूसरी विचारणीय बात यह है कि श्रद्धाने 'मानव'को इस पवित्र कार्यमें जो नियोजित किया, वह इस विश्वासके साथ कि 'मानव' उस कार्यको कर लेगा क्योंकि उसमें 'आत्मवाद'की पूर्ण अनुभूति थी। वह श्रद्धाका पुरुष संस्वरण था। श्रद्धाने इतने दिनोंतक उसे अपनी अमीष सत्सृष्टिमें पूर्ण दीक्षित कर दिया था। अन्यथा, जिस प्रदेशकी रानी इडाका साहस छूट गया हो और जहाँ मनुके समान रलिष्ठ व्यक्ति असफल हो गया, वहाँ वह अपने एकमात्र पुत्रको छोड़ती कैसे! श्रद्धे अपने द्वारा किये गये 'मानव' के संस्कार और उसकी शक्तिपर पूर्ण विश्वास था। इसीलिए इडाने उसके वचनको 'विश्वास मूल' कहा था, जिसका उल्लेख हो चुका है। इडा और मानवको राष्ट्रकर्ममें इस विश्वासके साथ नियोजित करके श्रद्धाने यह भी कहा कि तुम लोग प्रजाके सुखके लिए काम करो, फिर मैं देखूंगी कि क्या दशा होती है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि श्रद्धा रगमचसे एकदम

भीत न करना, बरन् उसे मुग्री बनाना । मैं अपने प्रियतमको खोजने जा रही हूँ । उसे सरिता, मरु, नग, कुंज, गली आदिमें कहीं-न-कहीं ढूँढ़ ही लूँगी । वह भोला है, इतना छली नहीं है कि वह मुझे न मिले । वह मुझे अवश्य मिलेगा, क्योंकि मैं प्रेम-पत्नी हूँ (जा पर जाकर सत्य सनेह, सो तेहि मिलइ न कछु सन्देह) ।

[भद्राने मनुको भोला कहा, इसपर किसीको आपत्ति नहीं होनी चाहिए; भद्रा यह समझ गई थी कि मनु वास्तवमें अपने पुराने संस्कारसे पीड़ित और संचालित होकर कुटृत्य कर रहे थे, अन्यथा वे बुरे न थे । 'निर्वेद' सर्गमें उसने मनुको आत्म-ग्लानि, उनके भीतर उठती आँधीको देख लिया था ।] आगे भद्रा कहती है—

‘तब देखूँ कैसे चली रीति, मानव तेरी हो सुयश गीति ।’

इसपर ‘मानव’ ने कहा—‘हे माँ, मुझसे ममता न तोड़ना । मैं तेरी इस आज्ञाका पालन करूँगा; तेरा स्नेह मुझे शक्ति देगा । मैं इस पावन कर्तव्यका तेरी आज्ञाके अनुसार पालन करता रहूँगा; मैं किसी भी रूपमें यह प्रण न छोड़ूँगा । मेरा जीवन इस पवित्र कार्यको सम्पन्न करके वरदान बने । यदि मुझे तुम इस समय छोड़ रही हो, तो यह आशीर्वाद दो कि फिर मुझे तुम्हारी गोदमें बैठनेका सौभाग्य मिले ।’

[‘मानव’के इस प्रणका अत्यधिक सहत्व है; ‘पात्र-विमर्श’में हम इसकी चर्चा करेंगे ।]

इस प्रकार मनुने श्रद्धाके द्वारा इडाके पास 'मानव'के छोड़े जाने पर रोद प्रकट किया और उसे श्रद्धाकी गलती बतायी। इन पक्षियोंसे यह भी स्पष्ट है कि मनु इडा तथा सारस्वत निवासियोंके प्रति अत्यधिक बटु थे, उनमें उन सुखे प्रति पर्याप्त घृणा थी। इसके उत्तर में श्रद्धा कहती है—

“प्रिय ! अब तक हो इतने सख्त, देकर कुछ कोई नहीं रक,
यह विनिमय हे या परिवर्तन, बन रहा तुम्हारा ऋण अब धन,
अपराध तुम्हारा वह बन्धन लो बना मुक्ति, अब छोड़ स्वजन
निर्वासित हम, क्यों हगो डक ? दो लो प्रसन्न, यह स्पष्ट अक !”

“हे प्रिय, तुम अवतक इतने सख्त हो ? (इस कथनमें 'अवतक' की ध्वनि महत्वपूर्ण है। यह सोचना गलत न होगा कि 'अवतक' कहकर श्रद्धाने मनुको इस तथ्यकी ओर सचेत करना चाहा है कि अपनी विश्वासहीनता, भेद-बुद्धि, 'सब-कुछ अपनेमें भर' लेनेकी भावनाके कारण ही उन्हें रुद्र-क्रोध सहना पड़ा, फिर भी वे उस तुरगुणसे मुक्त न हो सके। एक दूसरा आशय यह भी हो सकता है कि जब तुमने सन लोगोंको छोड़ दिया और विराग धारण कर लिया तो फिर तुम्हें इन सब बातोंसे क्या प्रयोजन ?) देनेसे कोई रक नहीं होता। 'स्व'का त्याग एक प्रकारसे स्वना 'स्व'म विस्तार होता है। 'देना' एक प्रकारका विनिमय या परिवर्तन है। हमने 'मानव'को शरस्वत प्रदेहाके लाभसे निमित्त अपनेसे बूर किया है, वह वास्तवमें हमारे लिए अचल सम्पत्तिम परिणत होगा (क्योंकि उसने द्वारा हमारा यश बढ़ेगा)।

तुमने इडाके प्रति जो अपराध किया था वह तुम्हारे लिए बन्धन था। मनुष्य एक अपराधके बाद दूसरा अपराध करता चलता है, और निरन्तर अपराधोंकी शृंखला निमित्त करता चलता है। परन्तु आज उसीके कारण अनायास तुम 'मुक्त' बन उठे हो, तुम स्वजनोंकी ममतासे (राग मोहसे) कट गये हो। फिर तुम्हें उनके घरेमें शोक करनेकी क्या आवश्यकता है ? अब तुम प्रसन्न होकर 'देना लेना' सीखो, अर्थात् प्रत्येक स्थितिमें, सुख दुःख, लाभ हानि, वोग छेम, सभी दशाओंमें प्रसन्न रहना सीखो।

इससे इतना स्पष्ट हो जाता है कि श्रद्धाने इडाके ऊपर किये गये मनुके पलायनको उनका अपराध माना है, अतएव मुक्तिबोधजीका यह कहना गलत हो जाता है कि श्रद्धाने मनुने अपराधकी ओर उनका ध्यान नहीं रखा। परन्तु यहीपर अन्य दो प्रश्न उठते हैं। एक तो यह है कि क्या श्रद्धाने मनुके अपराधको मुक्ति का कारण बताकर अपराधको प्रोत्साहन दिया ? दूसरे यह कि क्या सबसे कटकर, निर्वासित, रक्षणा समर्थन करके श्रद्धाने मनुको पलायन करनेकी प्रेरणा दी ?

दोनों प्रश्नोंका उत्तर है 'नहीं'। गरुडने मुमुक्षुसे कहा था कि मेरा राम विषयक मोह मेरे लिए बरदान ही रहा क्योंकि उसीके कारण मैं आपके पास आया और कथा-रस पाया। तो, इसका आशय यह नहीं लिया जा सकता कि गरुडने 'मोह'को उदाहरण दिया। गरुड अपमानके कारण काममुमुक्षुकी काम शरीर मिला और उसी शरीरमें उन्हें राग भक्ति प्राप्त हुई, तो इसका यह अर्थ नहीं कि गरुड-अपमान राम

गायन होने नहीं जा रही है। 'मानव' ने भी यह वरदान माँगा था कि 'मुझे फिर तुम्हारी गोदमें बैठनेका सौभाग्य मिले', इससे भी यही प्रकट होता है कि श्रद्धा सदा के लिए हट नहीं रही थी। हाँ, कुछ समयके लिए उसका व्यक्तिगत कर्म, पत्नी-कर्म (अन्यत्र जानेके लिए, मनुको हूँदकर उनकी समस्याका निराकरण करनेके लिए) उसका सामने था। अतएव यह मानना नितान्त अम होगा कि श्रद्धाने जीवन-सर्वार्थ प्रलायन किया।

अब तीसरी बातनी ओर संकेत आवश्यक है।

इस स्थलसे पुन कथा ठी धाराओंमें प्रगहित होती है।

श्रद्धाका मनुको रोजना, उन्हें पाना तथा उनको समस्याका निराकरण करना एक धारा है, और इडाकी सहायतासे 'मानव'का राष्ट्र-कर्म, श्रद्धाके बताये मार्गपर, सम्पन्न करना दूसरी धारा है। काव्यमें कविने पहली धाराको प्रत्यक्ष रखा है और दूसरीको परोक्ष, इसका कारण है इस काव्यके प्रधानकी माँग (देखिए—'रस विमर्श')। ऐसा करना अनिवार्य था। अन्तिम सर्गमें दोनों धाराएँ मिल जाती हैं, और वहीं फलागम प्रस्तुत होता है। अब हम 'दर्शन' सर्गके शेष अक्षरपर विचार करेंगे।

X

X

X

X

धूमते धूमते श्रद्धा सरस्वतीने तिनारे एक स्थलपर पहुँची। वहाँपर उसे तममें कुछ सनसनाता स्वर सुनायी पड़ा। पासकी लतावृत्त गुहामें उसे ज्ञात हुआ कि कौन जीवित प्राणी सौँस ले रहा है। वह प्राणी मनु ये। मनुने भी सामने देखा—'वह मातृ मूर्ति थी विश्व मिन'। दोनोंने एक दूसरेको पहचाना ॥ जेसा कि हम कह आये हैं, अपने नाटकीय बधान और नाटकीय विधानके कारण हमें 'कामायनी' काव्यके कह सवादी, हयों एव घटनाओंकी ओर परोक्ष सक्त ही प्राप्त होता है, उसे प्राप्त करनेके लिए हम अर्थात् उसे पूरी तरह समझनेके लिए, अपनी कल्पनासे काम लेना होगा। इस समय यही स्थिति है। मनु श्रद्धाने एक दूसरेको पहचाना, दोनोंने एक दूसरेके विषयमें पूछ ताछ अनर्थ की हागी। इतने दिनोंतक दोनोंपर क्या बीती, इसका ज्ञान प्रत्येकने प्राप्त किया होगा। 'मानव' कहाँ है और क्या? मनुने ये प्रश्न किए होंगे और श्रद्धाने उसके उत्तर विस्तारपूर्वक दिये होंगे। परन्तु कविने इन बातोंका उल्लेख न करके सीधे यह कहा—

“धोले रमणी तुम नहीं आह! जिसके मनमें हो भरी चाह,
'तुमने अपना सप कुछ रो कर, बचिने' जिस पाया रोकर,
मैं भगा प्राण नितस लेकर, उसको भी, उन सपको देकर,
निर्दय मन क्या न उठा कराह? अद्भुत है तब मन का प्रयाह।”
ये श्लोपद ये हिंसक अधीर, धोमल शावक यह बाल धीर,
मुनता या यह धाणी शीतल, कितना तुलार कितना निर्मल?
कैसा पटोर है तब हृत्तल? यह इडा कर गयी फिर भी छल,
तुम यन रहीं हो अभी धीर, हुं गया हाथ स आह तीर।”

“इस देव, द्वन्द्व का वह प्रतीक मानव कर ले सब मूल ठीक,
यह विष जो फेला महा विषम, निज कर्मोन्नति से करते सम,
सब मुक्त बनें, काटेंगे भ्रम, उनका रहस्य हो शुभ संयम,
तिर जायेगा जो है अलीक, चलकर मिटती है पटी लीक।”

ध्यानसे इन पंक्तिबोंपर विचार करनेपर कविपर लगाया जानेवाला पलायनका दोष दूर हो जाता है। पहली पंक्ति ही श्रद्धाने स्पष्ट ‘मानव’को देव द्वन्द्व (अर्थात् मनु श्रद्धा)का प्रतीक (प्रतिनिधि) कहकर आगे यह बात दिया कि वह देव भूलको ठीक कर लेगा। कैसे? देव सृष्टिविषे कारण जो विपरीतताका विष फेला है उसे वह आत्मवादी कर्मोन्नतिसे समताम बदल देगा। सभी लोग मुक्त, भ्रम रहित होंगे। उनकी सफलताका रहस्य उनका मार्गलिक समय होगा। देवोंमें समयका अभाव था, मानव समयका पालन करेगा और सफल होगा। जो अलीक है, मिथ्या है, वह नष्ट हो जायेगा (‘नासतो विद्यते भावो’की यहाँपर ध्वनि है)। परन्तु एक बार जो मार्ग उन जाता है वह भिन्न प्रकारसे चलनेपर ही मिटता है। देव लीकको मानव अपने नवीन कर्म-मार्गसे मिटा देगा। अभी भी क्या यह उताना शेष है कि कविने जीवनके सघर्षों से पलायन कर जानेका समर्थन नहीं किया?

×

×

×

इस भूमिकापर आनन्दवादके महादेव नटेश (शंकर) व विश्व-नृत्यका मनुको नित्य-दर्शन होता है (‘दर्शन विमर्श’में हम इसे देखेंगे)। मनुने ‘नर्तित नटेश’को देखकर आश्चर्यसे वहीं, अपने चरणोंके पास ले चलनेको कहा। श्रद्धा उन्हें ले चली। और, यह सर्ग यहाँ समाप्त हो जाता है।

×

×

×

मैं कह आया हूँ कि ‘कामायनी’का गठन नाटकीय है। एक विमर्श उपरान्त दूसरा विमर्श, या एक घटनाके बाद दूसरी घटना, कहा-कहा इस भिन्नताके साथ प्रस्तुत है कि साधारण पाठककी समति-स्थापना कार्य भारी पड़ता है। सन्दर्भ बदल जाता है, पर कवि उसका स्पष्ट संकेत नहीं देता केवल कुछ स्थल छोड़कर वह आगेकी घटना, भाव, विचार या विमर्श प्रस्तुत करने लगता है। उस अन्तर्हित सन्दर्भ, एव काल व्यवधानको कल्पनायें सहारे पाठकको ग्रहण करना पड़ता है। ऊपर जो उद्धरण दिया गया है उसने वाद कुछ स्थान छोड़कर पुस्तकम नटराज शंकरके विश्व-नृत्यका अत्यन्त मनोरम, कल्पनात्मक दर्शन प्रस्तुत किया गया है। इससे यह आशय नहीं ग्रहण करना चाहिए कि वस्तुतः मनुके सामने खड़े होकर शंकर नृत्य करने लगे। मेरे विचारसे यह नाटकीय आयोजना श्रद्धा द्वारा मनुको समझायी गयी आनन्दवादी वैदिक ब्रह्म भावना (जिसकी ज्वाला मैं ‘दर्शन विमर्श’में वर्णूंगा)की मूल कल्पना लिए की गई है। साधारण प्रतिमाका कवि, या केवल वर्णनात्मक प्रबंधका कवि, यहाँपर श्रद्धा द्वारा मनुको उस वैदिक दर्शनकी सवादात्मक या प्रवचनात्मक व्याख्या प्रस्तुत करता। इसीलिए ऊपर मैंने लिखा है कि मनुको ‘आनन्द’के नृत्यका मानस-दर्शन हुआ।

‘आनन्द’ सगम होने एव प्रियसु बालकसे कहा है—

“मुताती हूँ एक तपस्वी था घनों एक दिन आया,
 यह जगती की ज्वाला से अति प्रिय रह चुल्लियाया ।
 उसकी यह जलन भयानक फैली गिरि अपल में फिर,
 दायागि प्रगर-लपटों ने कर दिया सघन घन अस्फिर ।
 थी अद्वांगिनो उसी की जो उसे खोजती आई,
 यह दत्ता देव, करणा की घण्टा रंग में भर गई ।
 परदान बने फिर उसके आँसु, करते जग-मग
 सब ताप शांत होकर, घन हो गया हरिण सुरा शीतल ।”

यहाँ भी आशय यही है कि भद्राने मनुको ज्वाला अपनी आनन्दरादी स्निग्ध प्रकृतिसे दूर ली । उसने अपनी आत्मरादी अनुभूतिसे मनुको दीतलता प्रदान की, और यह अनुमेय है कि उसन उग अनुभूतिसे रहस्यो, उसकी प्रकृतिको, टीकसे समझाने के लिए बहुत कुछ कहा होगा । अपने प्रथम मिलन अवसरपर उसने (‘भद्रा’ सर्गमें) कितना उत्तेजित एवं लम्बा प्रवचन, या परामर्श दिया था, यह हम जानते हैं । यहाँ भा (अर्थात् इस मिलन समय भी) उसने मनुको अपना पूरा आत्म चिन्तन समझाया होगा । उसे ही कविने नरेशके विश्व-नृत्यने द्वारा निम्नायित किया है ।

जैसा कि हम ‘दर्शन निमर्श’में इस नृत्यकी चचाके अवसरपर देखेंगे, नट्य ही महाशक्ति है । अयत्त और व्यक्त (शिव-शक्ति) उसने दो पक्ष हैं । उसकी व्यक्त शक्ति, चित्शक्ति निरन्तर स्फुरित रहकर सहार-सुजनमय शिवकी अभिव्यक्ति करती है । एक साथ ही वह रूद्र और शिव दोनों है । एक ओर उसमें गति, त्रियाकी चहल पहल कोलाहल है तो दूसरी ओर वह निस्तरंग महोदधि समरस भी है ।

भद्राकी देव व्याख्या सुनकर (काव्यन अनुसार नटेश-नृत्य देखकर) मनुने भद्रासे जो यह कहा कि ‘मुझे उनका चरणोत्तर ले चले’, उसका अर्थ यह है कि वे उस देव रूपनी, आनन्दरूप आत्मनी, अनुभूति उपलब्ध करनेका साधन पृष्ठते ह । अतएव भद्राने साध्य (निस्तरंगपर साथ ही नित्य-निरन्तर सन्निय) परम सत्ताका स्वरूप मनुको बताया था । जब उसको पानके लिए मनुम व्यग्रता उत्पन्न हुई तो वे वास्तवमें उस आत्मानुभूतिको ग्रहण करनेकी पात्रता पा चले । पानको ही साधन शान कराना चाहिए । अतएव आगे इसी ‘साधन’को लेकर ‘रहस्य’ सर्ग प्रस्तुत होता है । और, यह विधान आवश्यक भी था । अतएव क्या यहाँ ही समाप्त नहीं हो सकती थी ।

‘रहस्य’ सर्ग

पिछले सर्गमें मैं कह आया हूँ कि भद्राने मनुको परम सत्ता शिवक स्वरूपका ज्ञान तो करा दिया, पर उसकी साधनाका प्रोत्साहन करना आवश्यक था । मनुको स्व

भावत ऐसी प्रवृत्ति नहीं मिली थी जो वेदल प्रवचनसे आत्मवादको आयत्त कर ले। उनकी मूल देव-संस्कृतिको हम देख आए हैं। मनुने भद्रासे उस शिव रूपकी अनुभूति को प्राप्त करनेका साधन पृष्ठा, और भद्राने उनका मार्ग-दर्शन किया। ऋषिका होनेके कारण, वह यह काम कर सकती थी। ✓

ध्यान-योगका महत्त्व वैदिक युगसे ही था। ब्रह्मको जाननेके लिए तपकी प्रतिष्ठा ऋग्वेदमें भी थी। जाग्रालोपनिषदमें शतच्छ्रीयके जपका अधिक गुण गाया गया है। मैत्रेयीको आत्मविद्या सिखाते समय याज्ञवल्क्यने, बृहदारण्यकोपनिषद् (४।५।६)में कहा है—

‘आत्मा या अरे द्रष्टव्य श्रोतव्यो, मन्तव्यो, निदिष्यासितव्य मैत्रेयि ।’ [अर्थात् आत्मको देखना चाहिए, उसके बारेमें (गुम्मे) सुनना चाहिए, उसका मनन करना चाहिए और उसका ध्यान करना चाहिए। ध्यान योगका महत्त्व सभी दार्शनिकोंने स्वीकार किया है। मन और शरीरका सम्यक् तत्त्व ज्ञानके लिए आवश्यक सहायक माना गया है। शरीरकी शुद्धि यम, निषम और आसनके द्वारा तथा मनकी शुद्धि प्राणायाम, प्रत्याहार और धारणा (एकाग्रता)के द्वारा होती है। धारणासे चित्तवृत्तिका निरोध होता है। इसके बाद ‘ध्यान’, लक्ष्यका अविचल चिन्तन होता है और फिर ‘समाधि’ की दशा उत्पन्न होती है जहाँ अद्वैतकी पूर्ण निदानन्द सत्ता अवस्थित होती है। पतञ्जलिके योग सूत्रका यह अष्टांग योग है। परन्तु इसकी परम्परा बहुत पुरानी है। तत्र साधना वैदिक है, वहा योगका भी सभी प्रमुख तत्त्व मिल जाते हैं। समय, योग, साधनाके बिना सत्यकी प्राप्ति असम्भव है। ✓

उक्त भद्रा मनुको इसी योग साधनामें प्रवृत्त करती है। बड़े कौशलके साथ कविने इस सगक आरम्भमें मनु भद्राने जानन्द आरोहणका दिशा बिम्ब प्रस्तुत किया है। एक ओर यह हिमालयकी चटाईका वस्तुपरक वर्णन करता है, और दूसरी ओर अत साधनाको प्रस्तुत करता है। पहले उत्पत्तिक वर्णन लीजिये—

“नीचे जलघर दीर्घ रहे थे, सुंदर सुरपनु माला पहने
हुंकर करभ सदा इठलाते, धमकाते धपला के गहने ।” आदि
अत साधना का सवेत लीजिये—

“दिशा विकम्पित, फल असीम है, यह अनन्त-सा कुंड ऊपर है
अनुभव करते हो, बोले क्या पदतल में सचमुच मूँधर है ?”

× × × ×

“ध्रुव पक्ष, कर नेत्र बद्ध घस विहग युगल से आन इस रहे
गन्ध, पवन वन पक्ष हमारे हमको दें आवाज, अम रहे ।”

× × × ×

“निराधार उस महादेव म उदित सचेतनता नवीन—सी ।”—आदि

× × × ×

आनन्द, आत्मके निकट दिशा वाला राग छूट जाता है, सारे भीतिर आधार छूट जाते हैं। यहाँ विशुद्ध चेतनाका उदय होता है। इसी उँचाईतक मनु भ्रष्टा पहुँचे हैं, जिन्हें तीन लोकोंका अलग अलग अस्तित्व दिग्राई पड़ा, मानो वे तीनों 'त्रिशुन्नके प्रतिनिधि' थे। मनुने भ्रष्टासे पूछा कि 'कौन नये ग्रह थे हैं?' उत्तरमें भ्रष्टान इन तीन लोकों के स्थायी विवेचना की। चूँकि इस विवेचनाको समझनेमें, मेरे मतानुसार, 'कामायनी'क अभ्येताओंको पर्याप्त भ्रम हो चुका है, अतः मैं इस स्वरूप पाठकोंसे अपेक्षाकृत अधिक जागरूक रहनेकी प्रार्थना करूँगा। प्रत्येक कामायनी अभ्येता यह जानता है कि भ्रष्टाने इन तीन लोकोंको इच्छा, कर्म और ज्ञानके तीन लोक बताया है; और उसकी मुस्तानसे इन तीनोंमें एकता स्थापित होती है जो कि आनन्दकी उपलब्धि के लिए आवश्यक है। परन्तु 'इच्छा', 'कर्म' और 'ज्ञान' शब्दोंका प्रयोग जिन अर्थोंमें करिने यहाँपर किया है, हमें जगतक इसका सम्यक् बोध न होगा तबतक हमें इस 'रहस्य' समझ रहस्यका न पता चलेगा और न काव्यका पूर्ण बोध हो पायेगा। क्योंकि जैसा कहा जा चुका है, यह अक्षर कथाके 'कार्य'की 'नियताति' अवस्थाका उत्तर अक्षर है, इसीकी परिणति फल गममें होगी। 'योग सिद्धि फल-समय जिमि जतिहि अविद्या नाश'के समान इस स्थलपर यदि हमारे अध्ययनमें तनिक भी भटकाव आया तो 'कार्य' (काव्य प्रयोजन)को हम न पा सकेंगे। इस निवेदनसे साथ अत्र मैं इच्छालोक, कर्मलोक और ज्ञानलोककी विवेचनामें प्रवृत्त हो रहा हूँ।

इच्छा लोक

“यह देखो, उपाके समान सुन्दर यह जो रागरूप लोक दिखाया देता है, जो भावमयी प्रतिमाका मन्दिर सा लगता है, वह इच्छा लोक है।” यहाँ,

“शब्द, स्पर्श, रस, रूप, गंध की पारदर्शिकी सुषुप्त पुतलियाँ,
चारों ओर नृत्य करतीं ज्यों रूपवती रंगीन तितलियाँ।”

X

X

X

“यह जीवन की मध्य भूमि है रस धारा से सिंचित होती,
मधुर लालसा की लहरों से यह प्रवाहिका स्पृशित होती।”

X

X

X

“धूम रही है यहाँ चतुर्दिग्वल चित्रों की ससृति छाया,
जिस आलोक बिन्दु को घेरे, वह बैठी मुख्याती माया।
भाव चक्र यह चला रही है इच्छा की रथ - नाभि घूमती,
नव रस भरी अराधुँ अविरल चक्रचाल को चकित घूमती।”

“इस लोकमें शब्द, स्पर्श, रस, रूप, गंधकी सुन्दर पुतलियाँ नृत्य कर रही हैं, अर्थात् इसने प्राणी इन्द्रियोंके माध्यमसे जीवनका भोग करनेमें प्रवृत्त हैं। इस प्रकारके जीवनमें अपूर्व रमणीयता और मस्ती रहती है।” यह जीवनकी मध्य भूमि है (अर्थात् यह 'कर्म' लोक और 'ज्ञान लोक'के बीचकी भूमि है)। यहाँ निरन्तर रस धारा गहती

६। मधुर लालसाओंकी लहर इसमें उठा करती है। यहाँ चल चित्रोकी-सी मनोदरिता छायी हुई है। इस आलोक विदु (इच्छालोक)की चारों ओरसे माया घेरे हुए है। यही माया भाव चक्र चला रही है जिसमें इच्छाकी रस-भाभि है, नम्रगुनी भराएँ हैं। भाव के इस माया-चालित चक्र में चक्कर खाते हुए प्राणी रागमें स्तब्धित चल रहे हैं।

“यहाँ मनोमय विश्व कर रहा रागारण चेतन उपासना
माया राज्य। यही परिपाटी, पास बिछा कर जीव फँसना।”

×

×

×

“भाव भूमिका इसी लोक की जननी है सय पुण्य पाप की
ढलते सब, स्वभाव प्रतिकृति था, गल ज्वाला से मधुर तप की।”

वेदान्तके अनुसार, आत्मा पाँच बोधसे आवृत है अन्नमय कोष, प्राणमय कोष, मनोमय कोष, विज्ञानमय कोष और आनन्दमय कोष। अन्तसे गनी त्वचासे केकर धीर्यतकका सघटन अन्नमय कोष है, पाँच प्राणा (प्राण, अपान, उदान, समान और ध्यान)से निर्मित समुदाय प्राणमय कोष कहलाता है। मन और इन्द्रियाँ मनोमय कोष हैं, और बुद्धि एवं अहंकार विज्ञानमय कोष, तथा इनके परे आनन्दमय कोष है। योगी इन स्तरोंको पार करने आत्मरूपका साक्षात्कार करते हैं। गीतामें शरीरों पर इन्द्रियोंको, इन्द्रियोंके परे मनको और मनसे परे बुद्धिको बताकर आत्माको इन सबसे परे कहा गया है। प्रसादजीने ‘मनोमय’का प्रयोग शरीर, इन्द्रिय और मनसे सभी व्यापारक लिए किया है। उपर्युक्त पक्तियाँ उनका कहना है कि—

“इस इच्छा-लोकमें मन रागकी उपासना करता है, वह राग भोगमें वेसुध रहता है। यह मायाका राज्य है, यहाँ जीवको मोहकर उसे पँसाया जाता है।” अन्तिम दो पक्तियोंमें कविका कहना है कि “इसी लोककी भाव भूमि पुण्य पापकी जननी है, अर्थात् इच्छा आसक्ति (रागसक्ति)की जननी होती है, और आसक्तिसे ही पाप पुण्य उत्पन्न होते हैं। रागोपासनाकी इस अग्निमें प्राणियोंकी प्रवृत्ति नर्तती है, और उसी प्रवृत्तिसे अनुसार वे कार्य करते हैं।” यह नितान्त मनोवैज्ञानिक तथ्य है। गनुष्यके भाव उसकी प्रवृत्ति रगाते हैं, और फिर जैसा स्वभाव होता है उसीसे अनुसार वह कार्य करता है।

परन्तु इस लोकमें लोगोंको पग पगपर बुद्धि निर्मित नियमों, विधि नियमोंकी ओर लगती है। नियमोंकी उल्लंघन इस भाव लोककी समस्या है। इसके कारण इस लोकमें प्राणियोंकी आशा पूरी नहीं होती। अतएव वसन्त और पतझर दोनोंका इसे स्पर्श होता रहता है। यहाँ अमृत और हलाहल दोनों हैं, सुख दुःख दोनों अविच्छिन्न हैं।

“नियम मयी उल्लंघन हस्तिका का भाव-विद्युपि से आ कर मिलना
जीवन-वन की बनी समस्या, आशा नम कुसुमों का खिलना।
चिर वसन्त का यह उद्गम है, पतझर होता एक ओर है
अमृत हलाहल यहाँ मिल हैं, सुख-दुःख बँधते एक द्वार हैं।”

×

×

×

कामिने भद्राके मुग्धसे इच्छा लोकका जो वर्णन किया है, उसने कुछ अश्लील हमने देखा लिया। इससे हमें यह स्पष्ट हो गया कि इच्छा लोक ऐंद्रिय रसास्वादन का लोक है, चेतनकी भाव सत्ताकी यह श्रींग भूमि है, यह 'अशनाया पिपासे', भूग व्या का लोक है। 'राम' सर्गमें कामने मनुष्ये सृष्टिके प्रारम्भिक कालके जिस देवासुर जीवन का वर्णन किया है वह यही जीवन है। इस जीवनमें ही वसन्तकी उपलब्धि हो सकती है, यही सुख, आनन्द पाया जा सकता है। यहाँपर पाप पुण्यकी सृष्टि होती है इसकी समस्या यह है कि इसकी अभिलाषाएँ पूरी नहीं हो पाती क्योंकि पग पग नियमोंकी बाधा इसके सामने पड़ा करती है। फिर भी यह जीवनकी मध्य भूमि मूलधार है। (पेरल इतना सफेद लेकर हम आगे उढ़ेंगे और अन्य दो लोगों स्वरूप देगपर पुनः खरपर एक साथ विचार करेंगे)।

कर्मलोक

“मनु, यह दयामल लोक कर्म लोक है, यह धुँधला है और अन्धकार-सा है, यहाँपर—

“मनके पीछे लगी हुई हैं कोई व्याकुल नई एपणा।

ध्रममय कोलाहल, पीड़नमय विकल, प्रयत्न महायत्र का क्षण भर भी विश्राम नहीं है, प्राण दास है किया तत्र का।

भाव-राज्य के सकल मानसिक सुख यों दुःख में बदल रहे हैं ”

इच्छाकी तृप्तिके लिए मनुष्य कर्मम प्रवृत्त होता है। परन्तु कुछ सीमाके उपरान्त मनुष्य अपनी नित नवीन एपणा (कामना)को सन्तुष्ट करनेके लिए 'कर्म', 'कर्म', की रस्ते निजकी अक्षात उना देता है। उसे कभी भी तृप्ति नहीं मिल पाती। 'और', 'और' उसने जीवनका लक्ष्य हो उठता है। उसे क्षणभरकी भी विश्राम नहीं मिलता, घरन् वह महायत्र के समान काम करता रहता है। पर यह होता है कि जिस जीवन मॉगके कारण वह कर्म करता है वह उपेक्षित हो उठती है, जिस सुखकी वह कल्पना करके कर्ममें अपनेको नियोजित करता है वह तो उसे मिलता नहीं, उल्टे हाथ लगता है दुःख।

“नियति चलाती कर्म चक्र यह तृष्णा जनित ममत्व वासना,
पाणिपाद मय पंच-भूत की, यहाँ हो रही है उपासना।
यहाँ सतत संघर्ष, विफलता कोलाहल का यहाँ राज है,
अधिकार में दाँड लग रही, मतवाला यह सब समाव है।”

“नियतिने प्रत्येकके पीछे कोई न कोई एपणा लगा दी है, सबमें 'तृष्णा जनित' ममत्व वासना' उसने भर दी है। और वह समीको इस वासनाकी तृप्तिके लिए 'कर्म' में नियोजित करती है। यहाँ वास्तवमें शरीरकी (पाणिपादमय पंचभूतकी) पूजा हो रही है, यहाँ भौतिक सन्तुष्टिका प्रयत्न होता है। इसीलिए यहाँ नित्य एक दूसरेसे संघर्ष होता है, विफलता और कोलाहल है। उन लोग एपणा अध होकर चल रहे हैं।”

“यहाँ लालसा यहाँ सुपन्न की अपराधों की स्वीकृति यतनी
अंध प्रेरणा से परिचालित कर्ता में करते निज गिनती।”

“यहाँ सुपन्नकी यही लालसा रहती है जिसके कारण मनुष्य अपराध भी करता है। इसके प्राणी अन्ध शक्ति से परिचालित होकर काम करते हैं, वास्तवमें वे स्वतन्त्र नेता, प्रबुद्ध, चर्य-चर्ता नहीं हैं (‘काम’ सर्गमें कामने मनुष्य इसीलिए स्वतन्त्र-कर्ता बननेकी प्रेरणा दी थी।); वे केवल अन्ध-शक्ति (एण्णा) के अनुशासनमें चलते हैं। फिर भी वे अपनेको वास्तविक प्रबुद्ध कर्ता मानते हैं। यह भोग-साधन जुटानेवाली बुद्धि और उसके बोलाहलपूर्ण कर्मका लोक है।”

इसी प्रकार भद्वाने यह भी बताया कि यह कर्मलोक ‘आकाशार्थी तीव्र विषादा’ से पूरित है; यहाँ ‘ममताकी निर्मम गति’ है। यहाँके प्राणी ‘दिसु गवोत्रत’ हैं; ‘यहाँ शासनादेश घोषणा विजयोकी हुंकार मुनाली’ (आदि)।

ज्ञान-लोक

मनुने पूछा—यह उज्ज्वललोक क्या है, यह तो मानो ‘शुद्धीभूत रजत है’।
‘उत्तरमें भद्वाने कथनके कुछ अक्षर नीचे उद्धृत कर दिये जाते हैं—

“प्रियतम ! यह तो ज्ञान-क्षेत्र है, सुख-दुःख से ही उदासीनता।”

×

×

×

“अस्ति-नास्ति का भेद, निरंकुश करते ये अणु तर्क युक्ति से
ये निस्संग, विन्दु कर लेते कुछ संबन्ध-विधान युक्ति से।”

×

×

×

“माँग रहे हैं जीवन का रस यैठ यहाँ पर अजर-अमर से।”

×

×

×

“यहाँ अक्षुब्ध रहा जीवन-रस तूझो मत संचित होने दो,
यस इतना ही भाग तुम्हारा, तृषा ! मृषा, वंचित होने दो।
सामंजस्य चले करने ये किंतु विषमता फैलाते हैं।

मूल स्वत्व कुछ और बताते इच्छाओं की सुझाते हैं।”—(आदि)

इन उपर्युक्त पक्तियोंसे स्पष्ट है कि ‘ज्ञानलोक’ कविके अनुसार केवल ‘निवृत्ति’-का लोक है; अपूर्ण ज्ञानका लोक है। यहाँ ‘अजर-अमर’से जीवन-रस माँगा जा रहा है। लोक-जीवनका रस इसके लिए गार्हित है। यहाँ भोग नहीं, केवल सधमको महत्व दिया जाता है। इसके प्राणी तृषा (जीवनकी प्रवृत्त माँग)को मिया मानकर उससे बचते हैं। जगत् इनके लिए मिया है। ये लोग वास्तवमें सामंजस्य करने चले विन्दु इनके द्वारा पर्याप्त विषमताकी सृष्टि हुई है। क्योंकि इनके अनुसार ‘मूल स्वत्व’ इस विश्वसे परे है; और इस प्रकार इन्होंने विश्व और विश्वकी कारण-सत्ता दोनोंमें द्वैत स्थापित कर दिया।

गंधोऽमे यही भ्रदा द्वारा तीन लोकोंके स्वरूपकी विवेचना है। इच्छा-लोकके विषयमें मनुष्य कहना रहा कि 'यह लोक सुन्दर है'; 'कर्मलोक'को उन्होंने अत्यन्त 'भीषण' कहा। ज्ञान-लोकके विषयमें उन्हें कुछ कहनेका अवसर ही न मिला। क्योंकि भ्रदा आगे बोलती ही रही और यह बताने लगी कि "ये तीनों लोक अलग-अलग जन्मित्व बनाकर चल रहे हैं; इसलिए जीवनमें आनन्द नहीं मिलता, मनकी इच्छा पूरी नहीं होती"—

"ज्ञान दूर कुछ, क्रिया भिन्न है इच्छा क्यों पूरी हो मन की,
एक दूसरे में न मिल सके यह विदग्धना है जीवन की।"

इसके बाद कई पत्तियोंमें यजिने यह बताया कि भ्रदाकी स्मृतिने 'महाज्योति रेता-सी बनकर' उन लोकोंको एकमें अनुन्युत कर दिया; फिर तो—

"स्वप्न, स्थाप, जागरण भस्म हो इच्छा किया ज्ञान मिल लय थे
दिव्य अनाहत पर निनाद में भ्रदायुत मनु वम तन्मय थे।"

इच्छा, क्रिया और ज्ञानकी समन्वयात्मक भूमिकापर पहुँच जानेपर 'स्वप्न, सुषुप्ति और जागरण' अर्थात् "चेतनाकी तीन दशाएँ भस्म हो गया और उसकी अन्तिम दशा, तृतीय दशा, उपस्थित हुई जहाँ दिव्य अनाहतपर निनाद (स्वर)म भ्रदापूर्ण मनु तन्मय हो उठे।" समाधिकी यही चरम उपलब्धि है। साधना पथकी यह सर्वोच्च उपलब्धि मानी जाती है। यहाँ निर्विचार, समरसता, महोदधिकल्प निस्तरंगताकी ही अवस्थिति रहती है। ✓

[इन तथा अन्य ऐसे ही संकेतोंके कारण लोग 'कामायनी'म प्रतिपादित 'आनन्द'को शैवागमका ही आनन्द मानकर उसे अन्तर्मुखी (या साधनागत आनन्द) कह उठते हैं (देखिए—'दर्शन विमर्श'), परन्तु बात यह है कि वास्तवमें 'कामायनी'का 'आनन्द' 'इच्छा, क्रिया, और ज्ञान'के जिस समन्वयपर उपलब्ध किया गया है, वह वही समन्वय नहीं है जिस अर्थमें शैवागममें यह माना जाता है। प्रसादजीने इच्छा, कर्म और ज्ञानका प्रयोग त्रिशिष्ट अर्थोंमें किया है, उन्होंने शब्दावली तो शैवागमसे 'त्रिपुर'की अवश्य ली, परन्तु उसकी परिभाषा और व्याख्या उन्होंने निजी प्रस्तुत की। अतएव 'कामायनी'का 'आनन्द' जिस 'इच्छा, कर्म और ज्ञान'के समन्वयपर उपलब्ध हुआ है, यदि हम उसे ठीकसे समझ लें तो हम इस प्रश्नसे बच जायेंगे कि 'कामायनी'का 'आनन्द' साधनागत, शैवागमका ही 'आनन्द' है। तभी हम यह समझेंगे कि वह आनन्द 'लोक-जीवन'की आत्मवादी रसानुभूतिके अतिरिक्त और कुछ नहीं है। वह अन्तर्मुखी और बहिर्मुखी दोनों एक साथ ही है।]

दोनों आनन्दकी भूमिकापर आसीन हो गये। यहीं सर्ग समाप्त हो जाता है। पर कथा यहाँ नहीं समाप्त हो सकती थी, क्योंकि 'दर्शन' सर्गमें क्या की जो धारा मानव इडाको लेकर अन्तर्प्रवाहित रही उसे प्रत्यक्ष करके दोनोंका सगम दिखाना 'फलागम' के लिए शेष है। अन्तिम सर्ग यही 'सगम'-समारोह लेकर प्रस्तुत होगा। ✓

अब हम इच्छा, कर्म और ज्ञानके सामञ्जस्यपर विचार करनेकी स्थितिमें हैं। कविवेद शब्दोंमें हमने इन लोकोंकी विशेषताओं का बोध प्राप्त कर लिया। अब हम यह देखेंगे कि इच्छा, कर्म और ज्ञानके सामञ्जस्यका स्पष्ट अभिप्राय क्या है? ऊपरकी विवेचनासे हमने यह समझ लिया कि यन्त्रिने इन तीन लोकोंमें 'इच्छा लोक' को 'जीवन की मध्यभूमि' कहा है, जिसका तात्पर्य यह है कि इसकी स्थिति दो अतियोंके बीच है। ये दो अतियों हैं—'कर्म-लोक' और 'ज्ञान लोक' की। 'कर्मलोक' ऊपरकी विवेचना-के अनुसार, स्पष्टतः अन्ध-प्रवृत्ति द्वारा सनाम कर्ममें नियोजित प्राणिजोंका लोक है; उसमें 'पंचभूत'की ही उपासना होती है। यह लोक भोगके लिए साधन जुटानेमें व्यस्त है, यहाँ एषणाकी वृत्तिके लिए लोग कर्म करनेमें व्याकुल हैं और परस्पर सघर्ष रत हैं। 'ज्ञान-लोक' को 'निवृत्ति'का लोप रखा जा चुका है। इच्छा-लोककी विवेचनाके अन्तर्गत हमने यह समझ दे दिया है कि यह लोक प्रकृतिकी माँगका लोक है।

जीवनकी इन प्रवृत्तियों और उसके सम्पूर्ण भावोंकी सन्तुष्टि ही जीवनकी समस्या है। किन्तु स्वतः इनमें अपनी समस्याको हल करनेकी शक्ति नहीं होती। केवल प्रकृति चालित, भाव-चालित या भ्रष्ट प्यासका जीवन, अपनी आकांक्षाओंको चतुर्त नहीं कर सकता है। पद पदपर उसे बौद्धिक नियमों, सामाजिक नियमोंमें बँधकर बसाया जाता है। दूसरी ओर केवल राग प्रेरित साधन-कर्म जीवनको कुरूप कर देता है, और केवल निरतिषा जीवन उसे शुष्क एवं जीवन-रससे ही वंचित कर देता है। प्रवृत्ति और निवृत्तिके, राग विरागके दोनों विचारोंका निरन्तर स्पर्श करती हुई जय प्रकृत माँग (या भाष)की धारा बहती है तभी जीवनका साम्यविक आनन्द मिलता है। ऊपर हमने यह बताया है कि इच्छा लोकका जो वर्णन कविने शब्दों द्वारा कराया है, वह वही जीवन है जो प्रलयके पूर्व सृष्टिके प्रथम उन्मेष युगमें देवोंका था जिसकी ओर 'काम'ने मनुष्य ध्यान रखा था। वह कामना प्रारम्भिक, मौलिक और अनिवार्य रूप है। परन्तु वह 'काम'का प्रगतिशील श्रेय रूप नहीं है।

देव उत्पत्तिमें इस प्रारम्भिक काम रूप (इन्द्रिय भोगके जीवन)का सम्पर्क उस 'कर्म'से कराया गया जो निरन्तर एषणा, तृष्णाकी बढ़ती ज्वालासे दग्ध था। सभी यज्ञानुष्ठान इसी स्वकाम 'कर्म', सुप्त साधन जुटानेके प्रयत्नके लिए होते रहे। फल यह हुआ कि 'काम' मार्गविक न हो सका, वह भोगवादी ही बन उठा। उसीकी प्रेरणा देव-जीवनका सञ्चालन करने लगी। प्रलयके बाद उसने स्वयं मनुष्यको भोग और समयके समन्वय द्वारा अपनी प्रगतिका मार्ग प्रशस्त करनेकी प्रेरणा दी थी। वही बात यहाँ भी कही गयी है।

★ "ज्ञान दूर कुछ विद्या भिन्न है इच्छा क्यों पूरी हो मन की।

एक दूसरे से न मिल सके, यह विदम्बना है जीवन की।"

तात्पर्य यह है कि जयतक मनकी इच्छा (इन्द्रिय भोगवाले काम)का सम्पर्क ज्ञान (विराग) और 'कर्म' (रागाश्रित कर्म) दोनोंसे नहीं होता, तबतक उसे पूर्णता नहीं मिल सकती।

अन्तमें अपनी यातना समेटकर मैं यह कहना चाहता हूँ कि इच्छा, कर्म और ज्ञानके समन्वयका स्पष्ट आशय 'राग विराग समन्वित (समिथ) काम'से है। प्रेम और समन्वित (रचनात्मक) कामसे है। यही गीतामें प्रदर्शित विदेह-मार्ग है। कर्त्तव्य कुतूहल मनोहर (रचनात्मक) 'धर्म'की नहीं, बरन् वैयर्थ्य एषणामूलक, अन्ध दृष्टि द्वारा संचालित, या भोगवादी कर्मरती की है। उसका यह निम्नांकित पद उद्धृत किया जा चुका है कि—“अन्ध प्रेरणासे परिचालित कर्त्तव्य करते निज गिनती”। तात्पर्य यही है कि इस लोभके प्राणी प्रसन्न कर्त्ता नही है। ऐसा कर्म लोक मनु स्वयं धारित्वा नगरमें बसा आये थे और उसका कुफल भोग आये थे। इसीलिए उन्होंने उसे भीषण कहा।

ऐसे कर्मरती सदासे निन्दा हुई है, और सदा होगी। इस आशयको टीकसे न ग्रहण करनेके कारण श्री 'दिनकर'जीने 'पत, प्रसाद और गुप्त' नामक पुस्तिकामें प्रसादजीपर यह आक्षेप लगाया है कि उन्होंने 'कर्म'की निन्दा की है और वैराग्यको श्रेष्ठ एवं काम्य कहाया है। वहीपर इस समीक्षकने विदेह मार्ग और तत्त्वके कर्म-योग सिद्धान्तकी प्रशंसा की है, जो ठीक ही है। परन्तु जैसा कि मैंने ऊपर बताया है इच्छा, कर्म और ज्ञानके सामंजस्यसे प्रसादजीका तात्पर्य विदेहोंके कर्म सिद्धान्तसे ही है, वह अनासक्त कर्मरती ही स्थापना है।

अब यह देख लें कि भट्टाकी 'मुख्यान'से इन तीनोंका सामंजस्य कैसे हो गया। एक तो यह काव्यका चमत्कार विधान है जो रसकी निष्पत्तिके लिए आवश्यक था और दूसरे भट्टाको ऋग्वेदमें ऋषिना कहा गया है। इस स्वरूप पर पहुँचकर उसका ऋषिकात्व पूर्णताको प्राप्त हो गया था, अतएव उसे आत्मका, विश्व नर्तकता, प्रत्यक्ष दर्शन सुगम रहा। इच्छा, कर्म और ज्ञानके सामंजस्य (अर्थात् राग विराग समन्वित मूल काम)की विदेह भूमिकापर वह पहुँच चुकी थी। एक ऋषिकाके द्वारा आत्मानुभूति या परमसत्ताकी अनुभूति प्राप्त करनेके लिए उपयुक्त पात्रताको प्राप्त हुए मनुने उसके 'साधन'की जानकारी उस अनुभूतिको आवश्यक कर लिया, यह भी स्पष्ट है।

×

×

×

श्री नगेन्द्रजी लिखते हैं कि “त्रिलोकमें प्राचीन त्रिपुरदाहने रूपकस प्रेरणा ग्रहण की गई है और इसका प्रतीकार्य अत्यन्त व्यक्त है। तीन लोक—भाव लोक, कर्म लोक तथा ज्ञान-लोक चेतनाकी तीन अंगीभूत प्रवृत्तियों—भाव-वृत्ति, कर्म-वृत्ति और ज्ञान वृत्ति प्रतीक हैं। मानव चेतनाके इतिहासमें जब जब इन तीनोंमें असामंजस्य हुआ है, जीवन विकास अवरुद्ध हो गया है—संसारमें अराजकता और अशान्ति फैल गई है। आजने भौतिक जीवनका सबसे बड़ा अभिघात यह है कि हमारे धर्म और सस्कृतिकी दिशा एक है, राजनीतिकी दूसरी और विज्ञानकी तीसरी—कर्म, भाव, क्रिया और ज्ञानके ये प्रतिरूप एक दूसरेसे असंगत हैं। इसका परिणाम है वर्तमान अशान्ति।”

स्पष्ट हो जाना चाहिये कि श्री नगेन्द्रजीने इच्छा, कर्म और ज्ञानको प्रमथ धर्म-संस्कृति, राजनीति और विज्ञानके अर्थोंमें लेकर अपनी विमर्शना प्रस्तुत की है।

परन्तु हमने देखा कि प्रसादजीने इन तीनों शब्दोंका अर्थ इस रूपमें लिया ही नहीं है। यदि 'इच्छा' लोककी विशेषतामें कहता है कि—“यहाँ मनोमय दिव्य घर रहा रागारुण चेतन उपासना”; यदि उसे ‘माया राज्य’ कहता है; और समीक्षक उसे ‘धर्म-संस्कृति’-का लोक मान रहा है। इसी प्रकार ‘ज्ञान-लोक’के विषयमें यदि कहता है कि इस लोकके प्राणी “मौम रहे हैं जीवनवा रस बैठ यहाँपर अजर-अमरसे”; और समीक्षक कहता है कि ‘ज्ञान’ का अर्थ है ‘विज्ञान’। इसका कारण यह है कि समीक्षकने यह जाननेका प्रयत्न नहीं किया कि यदि क्या कह रहा है; उसने केवल अन्तिम सूत्र पढ़ा कि इच्छा, कर्म और ज्ञानके समन्वयसे आनन्द मिलता है; वर यह इस सूत्रकी निजी व्याख्यामें प्रवृत्त हो उठा।

इसी स्वरूप भी नगेन्द्रजीने यह भी लिया है कि—“आचार्य शुक्लने दो तार्किक असंगतियोंकी ओर संकेत किया है। एक तो यह कि जब इहामी प्रेरणासे ही मनु कर्म-विस्तार करते हैं अर्थात् जब बुद्धि ही कर्म व्यापारका कारण है, तो ज्ञान-लोक-से पृथक् धर्म-लोकका अस्तित्व किस प्रकार हो सकता है। दूसरे रति और कामनी इच्छा तथा मानव-व्यथा, सहानुभूति आदिकी समानार्थी होनेके कारण भ्रष्टाकी स्थिति शुद्ध भावकी स्थिति है, उसका अस्तित्व एवान्त भावात्मक है। ऐसी परिस्थितिमें उसकी स्थिति भाव-लोकसे हो नहीं, वरन् भाव, कर्म, ज्ञान तीनोंसे परे वैसे हो सकती है।” श्री नगेन्द्रजीने पहली आपत्तिको तो यह कहकर काट दिया कि दर्शन तथा मनोविज्ञानमें इच्छा, ज्ञान और क्रियाका भेद तो सर्वथा स्वीकृत है ही। आचार्य शुक्लजीकी दूसरी आपत्ति उन्हें अधिक गम्भीर लगी; परन्तु उन्होंने यह बताकर उसका समाधान कर दिया कि ‘यह (अर्थात् भ्रष्टा) वास्तवमें जीवनकी प्रेरणाकी प्रतीक है’, जब कि ‘भाव-लोक’ कीरी भावुपताका प्रतीक है।’

कदाचित् यह कहनेकी आवश्यकता अब नहीं रह गयी यह सारी समीक्षा हवामे हो रही है, कामायनी ग्रन्थसे और हटा करके। यदि कोई सुननेको कोई तैयार नहीं है; न आचार्य शुक्लजी और न श्री नगेन्द्रजी। अभी कुछ पत्तियोंके पूर्व यह दिखाया गया है कि श्री नगेन्द्रजी मानते हैं कि ‘इच्छा’ लोक या भाव लोकका अभिप्राय है धर्म-संस्कृतिका लोक; और अब वे ही उपर्युक्त पक्षमें कहते हैं कि “भाव-लोक कीरी भावुपताका प्रतीक है”। अब क्या कहा जाय ? प्रसादका मन्तव्य मैंने पूर्व विवेचनामें स्पष्ट करनेका प्रयास किया है; और यहाँ हिन्दीके दो समीक्षा स्तम्भ ‘प्रतीक’ भूमिपर ही खड़े रहकर मित्र मित्र मत प्रस्तुत कर रहे हैं। पाठक स्वयं निर्णय करें। ‘आमस’ में निवेदित कविके प्रस्तावका अनादर करनेसे, और कामायनीकी कविका प्रतीकायमें ही ग्रहण करनेके कारण यह सम्भव रहा, अन्यथा इन समीक्षाओंकी मनीषाको भटक वैसी ?

निक दर्शनमें चेतन शक्तिके पाँच पर्यायों^१ का उल्लेख है; वे हैं चित्, आनन्द

इच्छा, ज्ञान और प्रिया । यहाँ इच्छासे अभिप्राय शिवकी उस परमेष्ठा शक्तिसे है, जिसके कारण वे विश्व रूपमें अपनी ३ भिव्यक्ति करते हैं, ज्ञान उनकी वह बोध शक्ति है जिसके द्वारा वे सम्पूर्ण व्यक्त या व्यक्त किये जाने योग्य पदार्थोंके आपसी समवाय सम्बन्धों तथा उनके साथ अपने समवाय सम्बन्धको जानते हैं, और रूप ग्रहण करनेकी शक्ति प्रिया शक्ति है । तन्त्रसारमें इन्हीं तीनोंको मुख्य माना गया है । इनके समन्वयमें ही 'आनन्द' है । कामायनीकारने अपने दृग्गोचर इस सिद्धान्तका प्रतिपादन किया है ।

ऊपरकी विवेचनासे स्पष्ट हो जाता है कि कविने जिसे 'ज्ञान' लोक कहा है, वह वस्तुतः इस ज्ञानसे रहित है, वह केवल निवृत्तिमूलक, एष्य ज्ञानका लोक है । उस 'ज्ञान लोक'के निवासी इस लोकोसे (और शरीरसे) परे अपना लक्ष्य मानकर साधना करते हैं, वे वास्तवमें समस्त व्यक्त पदार्थोंके आपसी समवाय सम्बन्धों तथा उनके साथ आत्माय समवाय सम्बन्धको नहीं जायत्त कर पाते, अर्थात् उन्हें अद्वैतकी अनुभूति नहीं होती जो कि वास्तवमें (आत्मवादी) ज्ञानका अर्थ है । दूसरी ओर वह स्वप्न कर्म-लोक है जहाँ इस विशुद्ध अद्वैत ज्ञानके अभावमें अपनी इच्छाको मूर्त रूप देनेकी वास्तविक क्रिया (या क्रियात्मक बुद्धि) लोगोंको नहीं मिलती, उन्हें मिथ्या बुद्धि प्राप्त होती है । और, वे उससे द्वारा मिथ्या क्रिया (सघर्षोत्पादक प्रिया) करते हैं । अतः उनका कर्म लोक निरन्तर कोलाहलपूर्ण होता है । विशुद्ध ज्ञान और प्रियाके अभावमें इच्छाका, अपनी उपयुक्त निकासी न पाकर, मटकते रहनेका स्वाभाविक है । इसीलिए सुन्दर होकर भी यह 'इच्छा-लोक' भायामें भ्रमित है । आत्मवादी अनुभूतिसे सृष्टक होनेपर इन तीनोंकी पुष्टियाँ दूर हो जाती हैं, और आनन्द प्राप्त होता है । मिथ्या ज्ञानके विराग और मिथ्या कर्म-बुद्धिके रागको आत्मवादी अनुभूतिकी ज्वाला मिलते ही, शुद्ध ज्ञान और शुद्ध कर्म-बुद्धिका उदय होता है, तथा राग विरागकी भूमिपर इच्छाकी आनन्दात्मक तृप्ति होती है । यही प्रसादजीने स्पष्ट करना चाहा है ।

(इच्छा, कर्म और ज्ञानके समन्वयका अभिप्राय हम एक अन्य प्रकारसे भी समझ सकते हैं । इसी सर्गमें कविने इच्छा लोकको अरुण, कर्म-लोकोको श्यामल और ज्ञान-लोकोको उज्ज्वल कहा है । दोताभ्रतर उपनिषद्में अनादि प्रकृतियों 'लोहित-शुक्लकृष्णम्' अर्थात् लाल, श्वेत और श्यामल रंगवाली कहा गया है । ये तीन रंग क्रमशः रज, सत्व और तम गुणके हैं । अस्तु, इच्छा लोक रजोगुण प्रधान, ज्ञान-लोक सत्वगुण प्रधान और कर्म-लोक तमगुण प्रधान ठहरा ॥ कविने तीनों लोकोंका जो वर्णन किया है उसे ध्यानसे पढ़नेपर प्रत्येक निष्पन्न जिज्ञासु इस बातसे स्वीकार करेगा ।

(ये तीनों गुण प्रकृतिके धर्म नहीं, परन्तु स्वयं प्रकृति हैं, और परस्पर अविच्छिन्न हैं । जिसे प्रकार बत्ती, तेल और अग्निके सहयोगसे प्रकाश उत्पन्न होता है, उसी प्रकार इन तीनोंके सहयोग (सामरस्य)से आत्मज्वालाकी अभिव्यक्ति होती है । यही गुणातीतकी अवस्था है । चूँकि इन परस्पर अविच्छिन्न गुणोंसे सृष्टि उत्पन्न है अतः इन सबका या इनमेंसे किसी एकका त्याग करना असम्भव है, परन्तु इन तीनोंको

एक रूपमें स्थापित कर देना परम पुरुषार्थ है। वैदिक आत्मवाद (या सर्वान्तरवाद) ही वह रूप है।

सात्यक यह हुआ कि सर्वान्तरवादकी अनुभूति-भूमिपर जीवनका समग्र रूपसे भोग करना इच्छा, धर्म और ज्ञानका समन्वय करना है। दूसरे शब्दोंमें इसे ही अनासक्त धर्मयोग, विदेहमार्ग, या प्रेय-श्रेय-समन्वित काम-मार्ग कहा जाता है।

● 'आनन्द' सर्ग

'रहस्य' सर्गमें उस परम अनुभूतिको पानेकी ध्यान-योग साधना प्रस्तुत की गई है, जिसका निरूपण श्रद्धाने 'दर्शन' सर्गमें अन्तमें मनुते किया और जिसे सुनकर, मनन कर मनुने नटराजके विरूप नृत्यका गानसंविम्ब प्राप्त कर लिया। पिछले सर्गकी चर्चामें मैंने यह भी स्पष्ट कर दिया कि ध्यान-योगकी साधना सभी वैदिक और अवैदिक दर्शनों मतोंमें अनिवार्य मानी गई है। इसे केवल हठ-योग नहीं मानना चाहिये। हठ योग तो उस सामान्य ध्यान-योग-साधनाकी एक ३ ति है। इसलिए यह नहीं समझना चाहिये कि मनुने हठयोग किया। जिस ऐतिहासिक परिवेशमें वह घटना अंकित है, उसमें हठयोगका आविर्भाव था ही नहीं। 'प्रसाद' की ही की शब्दावलीका प्रयोग करके यदि हम यह सोचें तो यस्तुतः मनु, श्रद्धापूर्व मार्ग-दर्शनमें, इस साधना द्वारा, 'आत्माकी उस मननशील असाधारण अवस्था'को उपलब्ध करनेमें सफल हुए जो 'श्रेय सत्यको उसने मूल चारुत्वमें सहजा पकड़ लेती है।'

परन्तु तदण आर्य उतिके आमोद-प्रमोद-उल्लासपूर्ण जिस आनन्दवादी जीवन की स्थापना कामायनीमें, विरल इतिहास-तथ्योंके आधारपर, की गई है, उसके लिए इतना ही आवश्यक नहीं है। केवल आत्माकी उस असाधारण अवस्थाकी अनुभूतिको प्राप्त करना आवश्यक नहीं है; वह तो प्रथम अनिवार्यता है। इसके उपरान्त उल्लास-पूर्ण धर्मशास्त्र क्षेत्र आरम्भ होता है। आनन्दवादी निष्ठाका रूप ग्रहणके लिए प्रयत्न करना अभी क्षेत्र है।

'आनन्द' सर्ग इसी प्रबलका काव्यात्मक तथेत् (एव विम्ब) लेकर आगे आता है। यह अन्तिम सर्ग 'फलामय' देवर प्रस्तुत है। कहा जा चुका है कि वैदिक युगके तदण आर्य-संघकी, आनन्द, उल्लास और प्रमोदसे परिपूर्ण, आत्मवादी संहति (जो 'काम' की व्यापक भावनासे निर्मित थी) के स्वरूपकी स्थापना ही 'कामा-दी' काव्यका 'कार्य' है। वह स्थापना इस सर्गमें पूर्ण होती है। सर्गके आरम्भ ही में सारस्वत समाजका नेतृत्व करते हुए तरुण 'मानव'की आनन्द-यानाका समारोह अंकित किया है। इच्छा, धर्म और ज्ञान (अर्थात् राग विराग समन्वित काम) के समन्वय द्वारा श्रद्धाने मनुको जिस आनन्द-भूमिपर अवस्थित किया, वर्तमान उसी मार्गका धर्म भूमिमें अनसरण करता हुआ 'मानव' अपने समग्र समाजको नेतृ

पहुँचनेमें समर्थ रहा । मानव द्वारा निर्मित समाज-जीवन और उसे अनुप्राणित करने वाली सृष्टि की शौकी इन पक्तियोंमें लीजिए—

“उल्लास रहा युवकों का, शिशुगण का मृदु कल कल
महिला मंगल गानों से सुस्मित था वह यात्री-दल ।”

‘दर्शन’ सर्गमें इहाने अपने प्रदेश की मीषण स्थितिका वर्णन किया है, और स्पष्ट रूपसे यह स्वीकार किया है कि ‘मेरा साहस छूट गया है’, क्योंकि सभी लोग लालसा का मत्त-घूँट पीकर मर्यादा तोड़ चले हैं । ऐसे विवृत समाजको मानवने उल्लास-प्रमोदके भगलसे परिपूर्ण बना दिया, यह उसकी कर्म निष्ठा का प्रतीक है, भ्रष्टाचार के सत्कारोंका परिणाम रहा । धर्मके प्रतिनिधि ‘वृषभ’ को पूर्ण उन्मुक्त, सकीर्णतासे मुक्त, कर दिया गया; और मनुष्योंका जीवन घट, जो इसके पूर्व रिक्त हो उठा था, अब आनन्दके अमृतसे भर गया—

“सारस्वत नगर निवासी हम आये यात्रा करने
यह न्यर्थ रिक्त जीवन-घट पीयूष सलिल से भरने ।
इस वृषभ धर्म प्रतिनिधि को उत्सर्ग करेंगे जाकर
चिर-मुक्त रहे यह निर्भय स्वच्छन्द सदा सुख पाकर ।”

सारस्वत समाज देव-युग्म (मनु भ्रष्टा) ने पास पहुँच गया । वे दोनों ऐसे प्रतीत होते थे मानो पुरातन पुरुष (ब्रह्म) अपनी प्रकृति (शक्ति) के साथ चिर-सम्यग्धर्म दिखायी दे रहा हो, मानो वह आनन्द-समुद्र (ब्रह्म) अपनी शक्तिके साथ तरगायित था—

“चिर-मिलित प्रकृति से पुलकित, वह चेतन पुरुष पुरातन
निज शक्ति तरगायित था वह आनन्द-अंशु निधि शोभन ।”

‘मानव’ भ्रष्टा की गोदमें बैठ गया । इहाने पुलकित होकर कहा—

“भगवति, समझी मैं ! सचमुच कुछ भी न समझ थी मुझको
सबकी ही भुला रही थी अभ्यास यही था मुझको ।
हम एक छुटुमन बनाकर यात्रा करने हैं आये
सुन कर वह दिव्य तपोवन जिसमें सब अब छुट जाये ।”

मैं कह आया हूँ कि ‘काम’ नर-नारीके यौन आकर्षणमें आरम्भ होकर अपनी पूर्णताके लिए ‘परिणय’-(गाईस्थ) की भूमिकापर कर्म रत होता है । यही कौटुम्बिक जीवन काम की पूर्णता की प्रथम कर्म भूमि और प्रगति-क्षेत्र है । भ्रष्टाने इसी योजना की ओर मनुको परिचय दिलाया था; और ‘इहा’ सर्गमें कामने मनुको इस भूमिकासे बन्धनेके अपराधने लिए क्षाप्त किया था । परिवार, सन्दाय, राष्ट्र और विश्व-मुदुम्बरी भावनाओंमें ‘काम’ अपनी पूर्णता उपलब्ध करता है । उपर्युक्त तीसरी पक्तिमें इहाने अपने गारे समाजको एक मुदुम्बरी कहा है । सबको अपना मुदुम्बरी मानना आत्म-विकास की परकाश है । मानव और इहाने अपने समाजके लोगोंको इसी एक

कुटुम्बकी भावनासे भर दिया था, यहाँ भेदना बिप दूर हो गया। यह आत्मवादी-आनन्दवादी सरस्वति का रूप है। मनुने इन्हीं दिशा कुटुम्बकी भावनाको श्रेयस्कर और सत्य बताया —

“घोले ‘देतो कि यहाँ पर कोई भी नहीं पराया
हम अन्य न और उदुम्बी हम केवल एक हमीं हैं
हम सब मेरे अग्रयव हो जित्तम कुछ नहीं कमी है”।”

अद्वैतकी अनुभूति का यहाँ पर निदर्शन है। अद्वैतकी इस उदात्त अनुभूतिसे आभासमें एक कुटुम्बकी भावना अपूर्ण रह जाती है। जिस प्रकार शरीरने विभिन्न अवयवोंकी राखटना ही पूर्ण इनाई बनती है उसी प्रकार सभी प्राणियोंके समुदायको ईकाई और पूर्ण मानना अद्वैतकी उच्च भूमिका है। सम्पूर्ण मानव-समुदायको अपना शरीर और प्रत्येकको अपना अग्रयव कहकर मनुने अपनी विराट् समियता का भी परिचय दे दिया। शरीर और अग्रयवकी पूर्णता एक एकताम क्रियाशीलता का अन्तर्भाव होता ही है। व्यक्ति मनु समाधि-मनु हो उठा, और उसकी क्रियाशीलता भी उसी मात्रामें सीमित हो करीमित हो उठी। वास्तविक यह दशा शराधिर् क्रियाकी दशा होती है।

[इसके साथ ही मनु जो कुछ कहते हैं वह सब ‘आनन्दवाद’की विवेचनामें हम आगे देनागे। अतएव उसकी चर्चा यहाँ पर समाप्त करी जा रही है।]

यथा यहाँ पहुँच कर समाप्त हो जाती है, जहाँ जड़-चेतन सब एकाकार हो उठे —

“समस्त ये जड़ या चेतन सुन्दर सागर बना था
चेतनता एक विलसती आनन्द शरण्य बना था।”

×

×

×

यथारम्भ सभितताके साथ हमने ‘कामायनी’की कथा-चलुका अध्ययन कर लिया। अब विषयकी स्पष्टताने लिए अपने इस अध्ययनकी सारी उपलब्धियोंको समेट कर संक्षेपमें वाच्यके प्रयोजन या लक्ष्यकी चर्चा कर देना आवश्यक लग रहा है। आगेकी पंक्तियोंमें इसी आवश्यकताकी पूर्ति का प्रयत्न किया जायगा।

• / ‘कामायनी’की उपलब्धि

‘आमुर’म प्रसादजीने लिखा है कि “जल प्लावन भारतीय इतिहासमें एक ऐसी ही प्राचीन घटना है जिसने मनुको देवासे विलक्षण, मानवोंकी एक भिन्न सस्कृति प्रतिष्ठित करनेका अवसर दिया। वह इतिहास ही है।” इसी ‘मानव’को एक भिन्न सस्कृति की स्थापना ही ‘कामायनी’का लक्ष्य है। कविने यह दिखानेका प्रयत्न किया है कि देव-सस्कृतिमें क्या त्रुटि थी, जल प्लावनके बाद भिन्न ‘मानव-सस्कृति’की स्थापना किस प्रकार हुई, तथा उसका स्वरूप क्या रहा? मैंने ‘आमुर विमर्श’के अन्तर्पर इस सत्यकी विस्तृत चर्चा की है।

उस स्थल पर मैंने यह सनेत किया है कि प्रसादजीने गुप्त-काल, पुराण काल, मौर्य-काल तथा बौद्ध-कालक भारतीय समाजके जीवनकी समीक्षा करते हुए भारतीय राष्ट्रीय सस्कृतिके स्वरूपको दिखानेका प्रयत्न अपने नाटकोंमें किया है। 'कामायनी' में उन्होंने इन युगोंके पीछे जाकर, वैदिक युगमें प्रवेश करके, उसके जीवन और दर्शनकी समीक्षा करते हुए, आर्य-सघन उस जीवन दर्शनको प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया है जो उद्वास, आनन्द और प्रभोदसे पूरित था, और प्रसादजीके अनुसार जो आयोनी मूल विचार धारा थी। इन तथा उस प्रसंगमें कही गयीं अन्य सभी बातोंका समर्थन हमारे 'वस्तु अध्ययन' द्वारा हो जाता है। शीघ्र विमर्शने अवसर पर मैंने कहा था कि 'काम-चेतना' (व्याक्तिगत काम चेतना) को विश्व चेतनासे अभिन्न करके उसकी पूर्णताका निदर्शन करना तथा उसीके द्वारा आनन्दकी प्राप्ति का समर्थन करना 'कामायनी' का लक्ष्य है। तरण आर्य-सघन आनन्दवादी (आत्मवादी) सस्कृति इसी व्यापक काम भावना पर निर्मित थी। मेरा यह मत भी वाच्य-वस्तुके अध्ययन द्वारा सही प्रमाणित हो जाता है।

तो निष्कर्ष यही रहा कि व्यापक काम भावना (प्रेय श्रेय समन्वित कामकी भावना) पर निर्मित वैदिक आर्याकी आत्मवादी सस्कृति, विदेशोंकी सस्कृति, की मूल स्थापना जल प्लावनके उपरान्त मनु, श्रद्धा, इडा और मानव द्वारा करायी गयी है। वैदिक युगमें यह प्रकारकी विचार धाराएँ प्रचलित थीं जिनकी चर्चा प्रसादजीने 'रहस्यवाद' नामक अपने निबंधमें की है। प्रकृतिवाद, भौतिकतावाद, एनेश्वरवाद धरुणका, इन्द्रका आत्मवाद तथा मात्योंकी भिन्न विचार धाराएँ, अपनी-अपनी स्थापनाका प्रयत्न करते हुए दिखाइ देते हैं। प्रसादजीका निष्कर्ष यह रहा कि सब मतोंका प्रत्याख्यान करके, इन्द्रके 'आत्मवाद'को आर्यावर्तने प्रबुद्ध तरुण आर्य सघन स्वीकार किया गया। यही प्रसादजीके अनुसार आयोनी मूल विचार धारा थी। इसकी स्थापना फिर प्रभार हुई, यही 'कामायनी' का ध्येय है।

प्रलयक पूर्व इन्द्रने असुरोंको हराकर 'सारस्वत' प्रदेशमें 'आत्मवाद'का प्रचार किया। परन्तु कामकी सर्वांगी भावनाके कारण देव जाति उस आत्मवादको न तो ठीनसे अनुभूत कर सकी, और इसलिए न उसकी स्थापना ही कर सकी। उल्टे उसने 'भोगवाद' में उठे कुरूप और अधिव बना दिया। विश्व सक्तिने, जो शिवसे अभिन्न है, उस भोगवादी सृष्टिका नाश कर दिया। और, पुनः उस 'आत्मवादी' सस्कृतिने स्वस्थ प्रतिष्ठापनकी भूमिना निर्मित हुई। इस भूमिवापर मनु रात्रे किये गये। परन्तु देव होनेके कारण, और सारस्वत प्रदेशकी विचित्रियों कारण, वे सही रास्ता भूल चुके थे। इसलिए उनमें अधिक रूपसे देव जीवनकी सम्पूर्ण विह्वलता उभरती रही। विह्वलताके ये उमार उनमें आगा सर्गसे आरम्भ हो जाते हैं। उनमें पुनः देव-सस्कृति सज्ज हो उठी थी।

श्रद्धा सगम श्रद्धा, और 'काम' सगम काम, आत्मवादक विपुल स्वरूपकी विवेचना प्रस्तुत करते हुए दिग्गामी देते हैं। ऐसा कि मैं आगे दत्तात्रेय (और पीछे

भी कहा जा चुका है) कि आनन्दवाद भोगमा त्याग नहीं करता है; वह भोगवी गणितिक मान्यको स्वीकार करता है। अतएव आत्मवादिनी भद्रा, भोगवादी मनुके साथ रहनेको तैयार हो जाती है। यहाँ, 'कार्य'का बीज पड़ता है। मनुको लेकर भद्रा आत्मवादी सृष्टित्वी स्थापनामें अग्रसर हुई। 'वासना' सर्गसे लेकर 'कर्म' सर्ग तक मनु और भद्रा दोनों एक ओर तो नर-नारीके यौन आकर्षण और रति-नृतिके बधनमें बँधते हैं, और दूसरी ओर दोनोंमें मित्र मित्र सांस्कृतिक आवाधाएँ जगती हैं; प्रत्येक अपनी अभीष्ट सृष्टित्वसे प्रेरित रहता है। मनुवी ओरसे देव सृष्टित्वी स्थापनाका प्रयत्न अचेतन मनके द्वारा होता है; उसके लिए वे राजा, चिन्तनशील, प्रयत्न नहीं करते। कहीं कहीं सो वे यह भी तय नहीं कर पाते कि उनके जीवनका लक्ष्य क्या है। परन्तु भद्राका सांस्कृतिक प्रयत्न मुनिदिष्ट है, और प्रबुद्ध चेतनाका प्रयत्न है। घातारम्भ 'मनु' मात्र यह माध्यम है जिसके द्वारा देव-संस्कृति और देव सम्यक्ता अपनी अभिव्यक्तिके लिए संचेदित है।

मनुके अचेतनसे उभरनेवाली देव सृष्टि और भद्राकी प्रबुद्धतासे स्थापित की जानेवाली सृष्टि दोनोंकी पहली टक्कर 'इंध्या' सर्गमें होती है। और मनु, भद्रा दोनों अलग अलग हो जाते हैं। दोनोंके प्रयत्न-मार्ग भिन्न भिन्न होते हैं। मनु पुरानी देव सृष्टिके केन्द्र भूत 'सारस्वत' प्रदेशमें इडाकी सहायतासे कार्य-रत होते हैं; दूसरी ओर भद्रा अपने पुत्र मानवको 'आत्मवादी' सत्सारोंमें दीक्षित करने लगी। 'स्वप्न' और 'सर्प' सर्गोंमें इन दो कर्म पाराओं, सांस्कृतिक प्रयत्नों, की शौंकी प्रस्तुत करके देव मनुको असफल दिखाया गया है, और इस प्रकार उनके माध्यमसे पुरानी भोगवादी सृष्टिके प्रस्थापित होनेकी सम्भावना समाप्त हो जाती है। दो विरोधी सृष्टित्वोंमें एक असफल हो गयी; अतः दूसरीके सफल होनेकी आशा उत्पन्न हो उठती है। यहाँ 'कार्य' की 'प्राप्त्याशा' अवस्थाके उदय होनेका उपयुक्त अवसर प्रस्तुत है।

'निर्वेद' सर्गमें मानव और भद्राके मनु इडाके पास पहुँचनेपर इस 'प्राप्त्याशा'-का उदय पूरा हो जाता है। भद्राका इडाके पास 'मानव'को इसलिए नियोजित करना कि उसने द्वारा सारस्वत प्रदेशकी भोगवादी सांस्कृतिक विद्वतियोंका परिहार होकर लौगोकी सुर शांति मिले, स्वयं मनुकी राजमें चल पड़ना, और मनुको हँद लेना एवं उन्हें 'आत्मवाद'की अनुभूति करा देना 'कार्य'की 'प्राप्त्याशा' अवस्थाकी 'नियताति'में परिवर्तित होनेका अवसर देता है। 'दर्शन' और 'सहस्र' सर्गोंमें इस 'नियताति' दशाका निरन्तर विकास होता है। और अन्तमें एक ओर मनु भद्राको तथा दूसरी ओर मानव इडा एवं सारस्वत-सम्मानको अद्वैतकी आनन्दमयी चेतनाकी ध्वनि भूमि पर प्रस्तुत करके कथाका 'फल'गम उपस्थित होता है। और, प्रसादजीके उपर्युक्त शब्दोंमें हम यह उपलब्ध कर लेते हैं कि वास्तवमें "जल प्लावन भारतीय इतिहासमें एक ऐसी ही प्राचीन घटना है जिसने मनुको देवीसे विलक्षण, मानवोंकी एक भिन्न सृष्टि प्रतिष्ठित करनेका अवसर दिया।"

यह 'मानवोंकी एक भिन्न सृष्टि' जल प्लावन पूर्व हन्द्र द्वारा स्थापित 'आत्म

वाद'की सृष्टि थी, और इन्द्रके ही सारस्वत प्रदेशमें वह स्थापित भी हुई। इस 'आत्मवाद'की ही प्रसादजीके अनुसार, वैदिक तरुण आयोंने स्वीकार किया, क्योंकि 'वे स्वत्वके उपासक थे'। प्रसादजीका यह मत भी मैं उद्धृत कर आया हूँ कि पुराणोंमें इन्द्रकी जो कथा है, उर्वशी आदि अप्सराओंका जो प्रसंग है वह उनके 'आनन्द'का अनुकूल ही है। तात्पर्य यह है कि इन्द्रके आत्मवादी आनन्दमें 'स्वत्वकी उपासना', उल्लास, प्रमोदका, अनिवार्य समावेश है। वह, जैसा कि भ्रमसे लोग मान लेते हैं, केवल अन्तर्मुक्त साधनागत आनन्द नहीं है। वह 'काम'की व्यापक भावना द्वारा उपलब्ध किया जाता है। वह वैदिक प्रेम भावनाका सर्वांग प्रसरित सौरभ है। वह 'सुमन'के 'सुन्दर खेल'का उल्लास है। निया, स्वतन्त्र निया, या रचनात्मक कर्म उसका स्वभाव है। वह चेतनाकी परम स्थिति है।

'काम' सर्गमें कहा जा चुका है कि आनन्दवादके अनुसार, व्यक्तिको मनोहर कृतियोंका स्वतन्त्र चेतन कर्ता होना चाहिये। मनु, भद्रा, मानव, इडा आदि सभी उस आनन्दभूमिपर अवस्थित हो गये जहाँ विगुह, स्वतन्त्र, चेतनाकी ज्वाला जीवनने सम्पूर्ण कल्प-कोलाहलको भस्म करके नव प्राणना उल्लासपूर्ण, सक्रिय, संचार करती है। अतएव इस स्थितिको कर्मसे पलायन नहीं, बरन् कर्म प्रवृत्तिका यह बाष्पागत रूप समझना चाहिये जहाँ शक्तिकी निर्वाह मीठा आरम्भ होती है और समस्त विश्वके भगलका विधान होता है।

कहा जा सकता है कि 'कामायनी'का हमने जो अध्ययन किया है उसके अनुसार तो 'मानव'की ही नवीन सृष्टिकी स्थापना करनी पड़ी है, फिर मनुको इसका स्थापन क्यों माना जाय ? उत्तरमें यह निवेदन किया जा सकता है कि अन्तमें कथा की उपलब्धिके अवसरपर मनुकी सर्वोपरिता स्वयं स्थापित हो जाती है, क्योंकि उन्होंने सभी लोगोंको अपना अवयव कहकर उन्हें अपनेसे अभिन्न मान लिया। वे अत्र देव नहीं रह गये, आत्मवादकी आनन्द ज्वालामें उनका देवत्व भस्म हो गया। फिर तो, वह अनुमान किया जा सकता है कि वे अपनी अपूर्व क्षमता और कर्म शीलताके द्वारा बहुत कालतक प्रजासी व्यवस्था करते रहे होंगे। कविने यह तो बता ही दिया है कि आनन्द शिरपर पहुँचकर देव-युग्मने सृष्टिकी सेवा आरम्भ कर दी थी—

“वे युगल वहीं अब बैठे सृष्टि की सेवा करते
सतोष और सुख देकर सब की दुख-जगला हरते।”

मनुके द्वारा ही कविने आत्मवादी सिद्धान्तोंका निरूपण 'आनन्द' सर्गके अन्तमें कराया है। अतएव यद्यपि मानवना कार्य और महत्त्व अत्यधिक है, किन्तु व्यक्तित्वकी विशालता और बचने कारण उस समुदायके मनु ही प्रमुख बने होंगे। मानवके पादोंमें तथा उपलब्धियोंको मनुके द्वारा आगे पल्लवित, प्रौढ और पूर्ण किया गया होगा। फिर तो उस समुदायकी विचार धारा और भावों में, तथा उसकी

संस्कृतिके, संस्थापक रूपमें मनुका ही नाम अग्रगण्य रहा होगा। इस काव्यमें चूँकि कविने मनुको वह माध्यम चुना है जिसके द्वारा देव-संस्कृति पिरसे प्रलयके उपरान्त अपनी स्थापनाका प्रयत्न करती रही, अतएव उसने मनुके द्वारा नहीं बरन् 'मानव'के द्वारा नवीन संस्कृति की प्रारम्भिक स्थापना-विधि सम्पन्न करायी। मनुके व्यक्तित्वके दो रूप प्रकट हुए; एक तो उनका देवरूप था जो केवल काव्यके अन्तमें अपने पुराने सस्कारोंको छोड़ सका और आत्मवादी नया मनु बनकर साधना-पथपर चला; उनके व्यक्तित्वका दूसरा रूप 'भद्रा' जायासे 'मानव'के रूपमें प्रकट हुआ। 'जायते अस्याम् इति जाया' अर्थात् पत्नीके गर्भसे प्रति ही पुन रूपमें उत्पन्न होता है; इसलिए पत्नीको 'जाया' कहते हैं। 'मानव' मनुका यही भद्रा संस्कृत रूप था। उसने कर्म-पथपर चलकर आनन्दकी प्राप्ति की। इस प्रकार काव्यका अन्त जीवनके (सामाजिक) कर्म-मूलक और (वैयक्तिक) साधना मूलक दोनों रूपोंको एक साथ, तथा परस्पर अभिन्न रूपमें, प्रस्तुत कर देता है।

'आनन्दवाद'की विवेचनाके अवसरपर मैंने यह स्पष्ट करनेका प्रयत्न किया है कि 'आत्मवादी' आनन्द जीवनकी स्थायी अनुभूति है। वह शून्यता या निष्प्रियताकी स्थिति नहीं, बरन् 'कर्म' (अमासक्त कर्म)के उत्साहसे परिपूर्ण चित्त इति है। (निष्काम) कर्म करना और मानवता-धारा बनकर निरन्तर प्रवाहित होना उसका सहज स्वभाव है। मनुको इस स्थितिपर पहुँचाकर कविने उनके इसी आनन्दवादी सहज स्वभावका संकेत किया है जो कभी कर्मसे पलायन कर ही नहीं सकता, उल्टे वह मानवताके उद्दृष्ट गुणोंका उद्घाटन करता है। इसलिए मनु-भद्रामें कर्मसे पलायन करनेका दोष देखना उस सम्यक् दृष्टिके अभावका फल माना जायगा, जिसकी आवश्यकता उपयुक्त काव्य-बोधके लिए होती है। आगेके कई स्थलोंपर इस तथ्यके समर्थनमें मैं प्रमाण देता चढ़ूँगा कि मनुने पलायन नहीं किया; पात्र-विमर्श, रस-विमर्श और दर्शन-विमर्शके प्रकरणोंमें ऐसे स्थल कई बार आयेंगे।

अन्तमें अब यह कहना शेष है कि कथा-वस्तुके अध्ययनमें हमने यह देखा कि इस काव्यमें न तो उमन्वित प्रभावका अभाव है; और न इसके अन्तिम तीन सर्ग आलंकारिक हैं। आरम्भसे लेकर 'आनन्द' सर्गके अन्ततक कथाका अनिवार्य प्रवाह आधुण है। 'कार्य'की सभी अवस्थाओंका विन्यास अथसे इतितक हुआ है। इस विन्यासके किसी भी अंशको आलंकारिक मानना अप्राप्त्य है। श्री 'दिनकर'जी, श्री मुक्तिमोक्षजी तथा ऐसे ही अन्य सभीक्षकोंका यह कहना भी गलत सिद्ध हो जाता है कि कविने जीवन-सधों और उनकी समस्याओंसे मनु-भद्राको हटाकर पलायनवाद-के दोषसे अपनी सृष्टिको दूषित कर दिया। हमने देखा कि वास्तवमें इस काव्यमें 'कर्म', मनोहर कर्मकी ही प्रेरणा है, उसके अतिरिक्त इसमें और कुछ नहीं है। इसमें गीताके कर्म योगका सिद्धान्त ही मिलता है। यह बात नहीं है कि कविने गीताके कर्म-योगकी काव्यात्मक अभिव्यक्ति की है; बरन् तथ्य यह है कि जिस वैदिक दर्शनकी प्रौढ़ स्थापना गीतामें की गयी है, उसी जीवन-दर्शनसे अनुप्राणित होनेके

कारण इस काव्यमें भी उसी कर्म-योगका जकन है ('दर्शन विमर्श'में इसकी विशेष चर्चा देखिए) ।

इसीसे साथ यह कह देना भी आवश्यक है कि 'कामायनी'की कथाको कविने ऐतिहासिक रूपमें ही प्रस्तुत किया है । यदि हम इतिहासकी भूमिपर ही इस कथाको पढ़ें (जैसा कि हमने किया है) तो इसके लक्ष्यकी स्पष्ट उपलब्धि हमें हो जाती है; और हम कई भ्रान्तियोंसे बच जाते हैं ।

‘कामायनी’की कथामें प्रतीक तत्व

यद्यपि कविने ‘कामायनी’की कथाको ऐतिहासिक ही मानकर उसका विन्यास किया है, और उसके द्वारा वह दिखानेका सफल प्रयत्न किया है कि वैदिक साहित्यके जिस आत्मवादी विचार-धाराका हमें पता चलता है तथा उसके आधार-पर जिस संस्कृतिकी स्थापना वैदिक आर्योंने की थी, उसकी स्थापनाका प्रारम्भिक प्रयत्न किस तरह हुआ, किन लोगोंने पैसा प्रयत्न किया, तथा उस संस्कृति-की मौलिक रूपरेखा क्या रही; फिर भी मनु-भट्टाकी प्राचीन कथामें रूपकका समावेश बहुत पहलेसे हो चुका था, जिसे कामायनीकार दूर नहीं कर सकता था। ‘आहम्’में इसी-लिए उसे यह कहना पड़ा कि “यह आख्यान इतना प्राचीन है कि इतिहासमें रूपकका भी अद्भुत मिश्रण हो गया है। इसीलिए मनु, भट्टा और इटा इत्यादि अपना ऐतिहासिक अस्तित्व रखते हुए, सैनैतिक अर्थकी भी उभिव्यक्ति करें तो मुझे कोई आपत्ति नहीं।” तात्पर्य यह है कि कवि इस कथास सांकेतिक (प्रतीकात्मक) अर्थ ग्रहण करनेकी छूट केवल इसलिए देता है कि प्राचीन होनेके नाते इतिहासमें रूपक मिल चुका है। इस ध्यानसे यह भी निष्कर्ष निकलता है कि कविने तो कथाको इतिहासकी भूमिपर ही विन्यस्त किया है और उसके द्वारा ऐतिहासिक उपलब्धि प्रस्तुत की है, परन्तु कथा-तत्वोंमें प्राचीन कालसे रूपकका मिश्रण हो जानेसे इसके ऐतिहासिक विन्यास और ऐतिहासिक उपलब्धिके अतिरिक्त इसमें रूपकात्मकता भी कुछ अंश तक है जिसे कविने अपनी ओरसे परिस्पष्ट करनेका प्रयत्न नहीं किया है। ‘कामायनी’की कथा-वस्तुके ऐतिहासिक स्वरूपका अध्ययन हमने कर लिया; अब आगे बढनेके पूर्व हम उसके प्रतीकात्मक स्वरूपको भी समझ ले तो ठीक रहेगा।

रूपककी दृष्टिसे देखनेपर कथाके प्रमुख पात्रोंको कई चित्त वृत्तियोंके रूपमें हम पाते हैं। सबसे पहले ‘मनु’पर विचार कीजिये। वे मन मात्रके प्रतिनिधि हैं, उस मनके प्रतीक हैं जो अक्षय शक्तिका माण्डार है, जिसे भगवान् श्री कृष्णने ‘बुद्धि-ग्रहम् चरम्’ कहा है, जो इन्द्रियोंके रूपपर निरन्तर दौडता रहता है, तथा जो गोचर विश्वके सभी प्रभावोंको ग्रहण करता हुआ राग-द्वेषसे सर्वदा स्पन्दित रहता है। अहंकारका भी समावेश मनमें हो जाता है, मनोवैज्ञानिक दृष्टिसे इन दोनोंमें अन्तर होते हुए भी सामान्यतया इनमें अभिन्नता ही रहती है। जहम्से प्रेरित होनेपर ही मनमें गति आती है। अतएव मनुको ‘अहम्’का ही प्रतिनिधि कहना अधिक ठीक होगा। काव्यमें हम उनमें इसी ‘अहम्’को प्रकट होते, तथा एकके बाद दूसरा झुझल्य करते हुए पाते हैं। यह अहम् समस्त चित्त वृत्तियोंको अपने बझमें रखकर उन्हें निरन्तर चलायमान रखता है। इन्हीं वृत्तियोंका निरोध करके योगी (चित्त वृत्ति निरोधः इति

योग) इस अहम्को पार करनेमें समर्थ होता है, और उसका व्यक्ति-अहम्, जो अशान्ति बोलाहल-बलहकी सृष्टि किया करता है, समष्टि अहम्से एक होकर शान्ति आनन्दका आस्वादन करता है। मनु इसी व्यक्ति-अहम्'के प्रतिनिधि (या प्रतीक) है।

श्रद्धा मूलतः एक चित्त-वृत्ति है जो किसी सिद्धान्त या कार्य आदिके प्रति विश्वास होनेपर उत्पन्न होती है। विश्व सत् है, चित् है और आनन्द है, तथा वह परम सत्ता (आनन्द)की श्रेय अभिव्यक्ति है, इस सिद्धान्तमें विश्वास होनेपर किसी व्यक्तिमें जो आनन्द उत्पन्न प्रमोदसे सम्पूरित चित्त-वृत्ति उत्पन्न होती है, उसीकी सजा है 'कामायनी श्रद्धा'। वह व्यक्ति जो या करता या चलाती है कि 'कल्याण भूमि यह लोक' है, अतएव इस लोककी सेवा करना प्रत्येक मनुष्यका कर्तव्य है, इसीमें उसकी पूर्णता (आनन्द)की उपलब्धि होती है। अपने पूर्ण प्रसुटित रूपमें यह श्रद्धा वस्तुतः विवेक चित्त-वृत्ति कहलती है, उसने सम्पूर्ण केवल आनन्द (ब्रह्म), विराटता, निर्मलता, समरसताका दर्शन होता है। वह लोक-जीवनकी रसानुभूति है। वह आत्माका विमल प्रकाश है।

श्रद्धा अततोक्तता पराशक्ति, पराचिन्ता है। श्री 'दिनकर'जीने ठीक ही श्रद्धाको पराशक्ति माना है; परन्तु चूंकि उन्होंने सम्पूर्ण काव्य विन्यासमें इस 'रूपक'-को छुड़ना चाहा (जो वहाँपर है ही नहीं, क्योंकि कविने काव्यका ऐतिहासिक विन्यास किया है) इसीलिए उन्हें लगा कि श्रद्धाके पराशक्ति रूपसे निर्वाहमें कवि असफल रहा। परन्तु हमने देखा कि ऐतिहासिक व्यक्तित्वके साथ ही श्रद्धामें पराशक्ति-रूपकत्व भी अपनी माना है। उसके कई उद्गार और कार्य उसे पराशक्तिके रूपमें प्रकट कर देते हैं (उदाहरण देनेकी आवश्यकता नहीं है), उसे विश्व शक्तिसे अभेदकी पूर्ण अनुभूति है। इस पराशक्तिको दार्शनिकी एवं साधनोंने अत्यन्त महत्त्व प्रदान किया है। इसीके द्वारा 'अहम्'से उतरकर व्यक्ति आत्म रूपकी उपलब्धि करता है। मनु इसीके सहारे अपने भीतर अखण्ड आनन्दमय चेतनको पा सके, या यों कहिये कि वे स्वयं परम चेतनसे अभेद स्थापित कर सके।

इडाको हेतु विद्या, साधन विद्या, या सुप्त-साधन जुटानेवाली बुद्धिकी प्रतीक माना जायगा। इसकी गति विज्ञानमय कोषक ही होती है। मैंने यह बताया है कि अहंकार और बुद्धि विज्ञानमय कोष कहे जाते हैं। बुद्धि यहाँतक व्यक्तिको ले जा सकती है, वह प्रकृतिके सम्पूर्ण वैभवको व्यक्तिके लिए सुलभ कर सकती है और उसे विश्व व्याप्त अनेकतामें एकताका ज्ञान भी प्रदान कर सकती है। परन्तु वह इससे आगे बढ़कर आत्म-अनुभूति प्रदान करने (विज्ञानमय-कोषसे बढ़कर आनन्दमय कोष में व्यक्तिको ले जाने)में असमर्थ होती है। वह विश्व रूपकी व्याख्या तो कर सकती है, पर उसकी अनुभूति प्रदान नहीं कर सकती। इस काव्यमें इडाकी यही दशा रही है। उसने मनुको सारे वैभव दिये, उच्च कोटिकी सम्यक्ताका निर्माण कर दिया, परन्तु वह मनुको वह अनुभूति न दे सकी, उनमें आनन्दकी वह भावना न भर सकी, जिसके द्वारा व्यक्ति पूर्णकाम हो सकता है।

‘मानव’ मनु और श्रद्धा, (देव इन्द्र)का प्रतीक है। कविने श्रद्धाके मुलते कहलवाया ही है कि :—‘देव इन्द्रका यह प्रतीक, मानव सन कर लेगा भूल ठीक’। तात्पर्य यह हुआ कि व्यक्ति-अहम् (अर्थात् मनु) और परा-शक्ति, आत्मवादी अनुभूति (श्रद्धा)का समन्वित रूप ही ‘मानव’का समन्वित रूप है। इसीके द्वारा नवीन मागलिक सत्सृष्टि या मानवताकी स्थापना सम्भव होती है।

इस उपर्युक्त चर्चाके आधारपर जब हम ‘शामायनी’की कथाकी प्रतीकात्मक उपलब्धि या कथाके सांकेतिक अर्थपर विचार करते हैं तो हमें यह शक्त होता है कि जगतक मन (व्यक्ति-अहम्) बुद्धि, हेतु-बुद्धि (इडा)के सम्पर्कमें रहकर अपने अमीहको पानेका प्रयत्न करता है सततक न केवल यह अपना वाछित फल नहीं पाता है, बरन् यह नानाविध विघटितियोंसे दूषित होकर जीवनको दुःख, विषाद और निराशासे निम्नाण-सा बना देता है। उसे बुद्धि, साधन-बुद्धिकी सहायतासे सम्पत्ता और सम्पत्ताके वैभव तो प्राप्त हो जाते हैं, परन्तु उस सम्पत्ताको मागलिक बनानेके लिए जिस सत्सृष्टिमें अनिवार्यता रहती है उसे वह नहीं पा सकता है। मनु जगतक इडाके मार्ग-दर्शनमें चले उनकी यही दशा रही; उन्हें माणव परिणाम भोगने पड़े।

वास्तविक सुख-आनन्द व्यक्तिको तभी मिल सकता है जब उसका व्यक्ति अहम् (मन), बुद्धि (इडा)की सहायतासे जो कुछ प्राप्त करे उसमें ‘आत्मवादी’ अनुभूतिकी अवधि स्फुरण होती रहे। ‘शामायनी’की कथामें मनुको श्रद्धाकी सहायतासे आनन्दका दर्शन होता है; ‘मानव’ भी समाजको लेकर वहीं (आनन्द)तक पहुँचता है; और ऐसा यह इडाकी सहायतासे करता है। हम देख आये हैं कि मानव-इडा द्वारा स्थापित सारस्वत-सत्सृष्टि ही यथिके काव्य-जगकी उपलब्धि है। हम यह भी ऊपर कह आये हैं कि ‘मानव’, व्यक्ति-अहम् (मनु) और परा-शक्ति या आत्मवादी अनुभूति (श्रद्धा) दोनोंका समन्वित रूप है। अतः अब यह कहा जा सकता है कि आनन्दकी उपलब्धि के लिए यह आवश्यक है कि मन (अर्थात् व्यक्ति-अहम्) आत्मवादी अनुभूति (श्रद्धा)में रमण करता हुआ बुद्धि (इडा)की सहायतासे मुक्त कर्माचरण करे। गीतामें भगवान् श्री कृष्णने “मामनुस्मर युद्ध च” कहकर इसी अभिप्रायको व्यक्त किया है (श्लोक चर्चा “दर्शन-नीवमर्श”में दीष्ट है)।

जल-प्रायन और श्रद्धाके पशुको मैं प्रतीक नहीं मान पाता, जैसा भी मगोन्द्रजीने माना है। चैरा मानना, मेरे विचारमें, व्यामोह होगा।

जब हम इस दृष्टिसे मनुके व्यक्तित्वपर विचार करते हैं तो हमें यह स्पष्ट हो जाता है कि वे एक असाधारण व्यक्ति हैं; उनमें असाधारण शक्ति है। उनकी निर्वलता भी असाधारण है; उनमें इच्छा, (सकाम) कर्म और (निवृत्तिमूलक) ज्ञानका अदम्य वेग है। हम देस आये हैं कि इच्छा, कर्म और ज्ञानके समन्वय द्वारा ही आनन्दकी उपलब्धि को कविने सम्भव बताया है। मनुमें इन तीनोंकी असाधारण मात्रा थी, और इन तीनोंका पर्याप्त असामञ्जस्य था। श्रद्धाने 'रहस्य' सर्गमें मनुसे ठीक ही कहा था कि 'इस त्रिकोणके मध्य बिन्दु तू'। इनमेंसे जिस त्रिषीरी ओर मनु झुकते थे, उसको अतिरिक्त पहुँचा कर ही साँस लेते थे। पहले मनु की इच्छाको लीजिए—

“यतसो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चित्तः

इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः।” — (गीता)

‘इन्द्रियाँ अत्यन्त प्रमथन स्वभावकी होती हैं; वे विपश्चित्त यती पुरुषके मनको भी बलात् अपने विषयोंमें लगा देती हैं।’ मनुमें इन्द्रियोंकी यह प्रमथन-शक्ति पराकाष्ठागत थी। प्रलयकी भीषणताके दूर होते ही प्रवृत्तिके छवि-समार और श्रद्धाके अपूर्व तन लावण्यको देखकर उनकी इन्द्रियाँ उनके मनका प्रमथन इस सीमातक करने लगीं कि उन्हें जल-प्लावनकी आपदाएँ विस्मृत हो चलीं और उनका यह ज्ञान भी, जिसे उन्होंने कुछ ही समय पूर्व ‘चिन्ता’ सर्गमें व्यक्त किया था, हट हो गया कि निर्वाध मोगके कारण ही देव जातिका विनाश हुआ था। सुनिये वे क्या कहते हैं—

“जो कुछ हो, मैं न सम्हारूँगा इस मधुर भारतको जीवन के

आने दो वितनी आती हैं, बाधाएँ कम संयम दन के।” (‘काम’ सर्ग)

इसके पूर्व हम मनुको चिन्ता-वातर, निराश, निवृत्ति प्रेरित और आत्म विद्वे-षणमें चिन्तनरत व्यक्तिके रूपमें देखते हैं। सहसा उनके भीतरसे वासना (काम) के इस दुर्दम उभारको, जो किसी भी बाधाकी चिन्ता न करे, देखकर क्या हमें कम आश्चर्य होता है! साधारण इन्द्रिय-शक्ति (काम-शक्ति)वाले व्यक्तिमें महाविनाश-जनित विपादका इतनी क्षीप्रता और निश्चिन्तताके साथ दूर हो जाना अनुमानसे परे है। मनुका वहाँपर यह कथन भी सुनिए—

“पीता हूँ, हों मैं पीता हूँ यह स्पर्श, रूप, रस गंध भरा

मनु लहरों के टकराने से ज्वलि में है क्या गुजार भरा।”

‘रहस्य’ सर्गमें कविने इच्छा-लोकका यही स्वरूप प्रदर्शित किया है। यहाँपर कविके अनुसार ‘शगायण उपासना’ होती है। मनुके भीतरसे इसी ‘शगायण उपासना’ की मौल चरम सीमातक उठना चाहती है। अपनी इस अदम्य ऐन्द्रिकता, ‘शगायण उपासना’ के कारण वे एवसे याद दूसरी गलतियों करते हैं। देव-जीवन की यह विवृति, काम-विवृति, उनके व्यक्तित्वकी असाधारणता है। श्रद्धाके रति-गुणके लिए उन्होंने कल-वाणीका आश्रय लिया। दिशाको जल-प्लावनका कारण बताकर भी वे पशु-दिशामें इस तरह प्रवृत्त होते हैं कि मृगयाके अतिरिक्त उन्हें कुछ अन्य कर्म श्रमों की

यहाँ लगते। भद्राका निश्चल समर्पण भी उनके विकृत कामको सन्तुष्ट न कर सका; 'द्विषाकृत्स्नवर्त्तेय' उनकी ऐन्द्रिक ज्वाला बढ़ती ही गयी; इष्टाके प्रति बलात्कारमें उस ज्वालाने उन्हें 'यकाल' करके ही छोड़ा। अपनी इन्द्रिय-चेतनाकी उन्नता और मीषणता-की बात मनुने स्वयं कही है—

“कौशल यह धोमल कितना है, सुपमा दुर्मेघ बनेगी क्या ?

चेतना इन्द्रियों की मेरी, मेरी ही द्वार बनेगी क्या ?”

मैं यह नहीं कहना चाहता हूँ कि यह इन्द्रिय-लोदुपता, 'रागारुण उपासना', निर्यलता नहीं है। यह निर्यलता ही है, पर है वह असाधारण। और उसकी असाधारणताका कारण है उनके शरीरका सम्पुष्ट गठन, और उनकी अपार वीर्य-ऊर्जस्वित्ता—

“अद्यय की यह मांसपेशियाँ ऊर्जस्वित या वीर्य अपार

स्पीत शिरायें, स्वस्य रक्त का होता या जिनमें संचार।”

एकाधिकार भोगकी भावना अपार इन्द्रिय-शक्तिकी परिचायिका होती है। जितने इन्द्रिय शक्ति और ओजका अभाव होगा वह व्यक्ति एकाधिकार भोगकी कल्पना ही न कर सकेगा। मनुमें ऐकान्तिक अधिकारकी, निर्वाच-विलासकी, भावना उनकी मूल शक्तियों सूचित करती है। कितनी बाधाएँ आयीं, कितनी आत्मग्लानि उन्हें हुई, और कितना संघर्ष उन्हें करना पड़ा; पर वे अपनी वासना, रागारुण उपासनाको रोक न सके; इच्छा प्रेरित उनकी गति अप्रतिहत रही। इस विषयमें इष्टाको सुनिए—

“सागर की लहरों से उठ कर शैल-शृंग पर सहज धड़ा

अप्रतिहत गति, संस्थानों से रहता था जो सदा यदा।” (निवेद)

साथ ही मनुमें (सवाम) कर्म शक्ति भी असाधारण थी। प्रारम्भमें प्रलय भीत होकर कुछ समयतक वे कर्मसे अवश्य विरत हो उठे थे, परन्तु एक बार कर्ममें जुत जानेपर वे 'संघर्ष' सर्गतक कर्म-रत ही रहे। जीवन-अभ्युदयके लिए उन्होंने यज्ञ करना प्रारम्भ किया; यज्ञ यज्ञकी पुकारसे उनका जीवन भर उठा। मृगयामें प्रवृत्त हुए तो उसके अतिरिक्त उन्हें कुछ दिखायी ही नहीं देता था। उनकी 'रागारुण उपासना' (काम-रति चेतना, भूल प्यासकी उपासना)को जब इनकी इस कर्म शक्तिका साथ मिल गया, जब मनुको इष्टा मिल गयी, जब उनकी बुद्धिने उन्हें पर्याप्त सुख-साधन उपलब्ध कराके उनकी 'रागारुण उपासना' (इच्छा)को सन्तुष्ट करनेका व्रत ले लिया, तो वे विभक्त सारस्वत-प्रदेशको भौतिक वैभवसे भर देनेकी अपूर्व भावनासे उत्तेजित हुए; और अल्प कालमें ही उन्होंने उस प्रदेशकी सम्पत्ताका पर्याप्त उत्कर्ष कर दिया। यह उनकी कर्म शीलताका प्रमाण है।

'रहस्य' सममें कविने 'कर्म'लोककी जिन विशेषताओंका उल्लेख किया है वे सब मनुके सारस्वत लोकमें मिल जाती हैं। यहाँ प्रत्येक व्यक्तिके पीछे कोई-न-कोई 'एकणा' लगी हुई है, सभी लोग 'अन्ध-शक्ति'के 'बशाघात'से प्रताडित 'कर्म प्रवृत्त' हैं।

‘महायन्त्र’के प्रवर्तन’के समान ही यहाँ जीवन-चक्र चल रहा है। यहाँ ‘पाणिपादमय पचभूत’की उपासना हो रही है। कलह कोलाहल तथा पारस्परिक द्वेष आदिसे यह लोक अत्यन्त मलिन हो गया है। इस समानताके कारण ही, जन्म श्रद्धाने मनुको इस कर्मलोकका स्वरूप बताया तो मनुने कहा था कि ‘श्रद्धे, बसकर, यह तो भीषण लोक है’, इस प्रकारका लोक वे स्वयं सारस्वत प्रदेशमें बसा चुके थे, तथा उसके कुफलको भोग चुके थे। इस तथ्यको न समझ सकनेके कारण ‘पत, प्रसाद और गुप्त’ नामक अपने समीक्षा-ग्रन्थमें श्री ‘दिनकर’जीने यह बतानेका प्रयत्न किया है कि मनुके मुरसे ‘कर्मलोक’की निन्दा कराके, प्रसादजीने ‘कर्म’के प्रति उपेक्षाका भाव प्रकट किया है। मैं ‘रहस्य’ सर्गकी विवेचनामें इसका यह उत्तर दे आया हूँ कि प्रसादजीने केवल एषणाचालित, अन्ध शक्ति द्वारा प्रेरित (सकाम) ‘कर्म’की निन्दा की है, न कि मनोहर कर्म, या अनासक्त रचनात्मक कर्म की। इस स्थलपर यह दूसरा उत्तर भी प्रस्तुत है कि चूँकि मनुने स्वयं ऐसा ही एषणा-चालित, अन्ध शक्ति प्रेरित, कर्म-लोक सारस्वत नगरमें बसाया था और उसका भयानक फल पा लिया था, अतएव उन्हें प्रकृति, इस दृश्यसे अत्यधिक जुगुप्सा हो चली।

इस चर्चासे मैंने यह स्पष्ट कर देना चाहा कि ‘कामायनी’में जिस (रागमूलक) कर्मका इच्छा और ज्ञानके साथ समन्वयनी महत्वपूर्ण स्थापना की गयी है, मनुमें उस ‘कर्म’शक्तिकी ऐसी असाधारण मात्रा थी कि उन्होंने स्वयं एक ‘कर्मलोक’की स्थापना कर दी। इस कोटिकी कर्म-शक्तिके साथ इसी कोटिका साहस भी ध्यक्षिमें होता है। मनुमें किस कोटि और मात्रामें साहस था यह ‘सर्व’ सर्गमें इडाके प्रति बड़े गये उनके इस कथनमें प्रकट होता है—

“फिर स जलधि उछल बड़े मर्यादा बाहर,
फिर क्षणा हो घड़ प्रगति से भीतर बाहर।
फिर उगमग हो नाथ लहर ऊपर से भागे,
रवि शशि तारा सावधान हों चौकें जागें।
किन्तु पास ही रहो बालिके ! मेरी हो तुम,
मैं हूँ कुठ खिलवाड़ नहीं जो अन् खेलो तुम।”

मनुका यह कथन कामी व्यक्तिकी दपोरोक्ति नहीं है, क्योंकि समय उपस्थित होनेपर सग्राममें उन्होंने अपने साहसका परिचय दिया है। अब मनुकी तीसरी विशेषतापर ध्यान दीजिए।—

मैं कह आया हूँ कि ‘ज्ञान’ शब्दका प्रयोग ‘रहस्य’ सर्गमें कामायनीराने ‘विरति’ या निवृत्तिमूलक तपके अर्थमें किया है। उसके अनुसार ‘ज्ञान-लोक’क प्रतीति ‘जीवन-रस’का भोग नहीं करते, वरन् उसे संचित रखते हैं, उनके लिए तृप्ता मिथ्या है (और इस प्रकार जीवन मिथ्या है), वे जीवन (गोचर जीवन)से नहीं, वरन् ‘अजर अमर’से आनन्द चाहते हैं। इस अर्थमें मनु भी शानी थे, या इस ज्ञान-लोकके प्राणी थे। जीवनसे विरक्त हो जाना उनके लिए साधारण-सी बात थी। ग्रन्थके उपरान्त

वे जीवनसे विरत हो चले थे; मौन, नाश, विष्वंस, अंधेरा, ही उनके लिए सत्य था। इसी दशायें उन्होंने कहा था—

“विस्मृत भा अवसाद घेर ले, नीरवते बस चुप कर दे
चेतनते चल जा, तेरा यहाँ नहीं कुछ काम।” (‘चिन्ता’ सर्ग)

भ्रष्टाने उनकी विरक्तिको स्वीकार उनसे हृदयसे सोये रागको जगाया। परन्तु ‘इडा’ सर्गमें हम उन्हें पुनः विरक्तिकी इसी दशाको प्राप्त होते देखते हैं। एक बार पुनः जीवनका गन्तव्य उन्हें अज्ञात हो उठा; उनके परितः घना अन्धकार छा गया। और,

“नीरव धी प्राणों की पुकार
मूर्च्छित जीवन-सर निस्तारंग नीहार फिर रहा था अपार
निस्तब्ध भलस घन कर सोई चलती न रही बंचल धारा
पीता मन मुकुलित कंज भाष अपनी मधु घूर्ण। मधुर मोन” (‘इडा’ सर्ग)

‘जीवन निरीयके अधरार’में पड़े मनुके सम्मुख इडाका उदय पुनः राग लेकर आया। और मनु का ‘गोया तम विराग’। ‘निर्वेद’ सर्गमें यह विराग फिरसे जग उठा।

“सोच रहे थे, ‘जीवन सुख है ? ना, यह पिकट पहेली है
भाग अरे मनु ! इन्द्रजाल से भितनी क्या न होती है ?” (‘निर्वेद’)

और जीवनको इन्द्रजाल (मिथ्या, माया) मानकर मनु भग चले। इस प्रकार ‘चिन्ता’ सर्गसे ही उनमें ‘विराग’का जो उभार होता रहा उसने उन्हें जीवनसे पलायन करनेके लिए विवश कर दिया। उनके लिए जीवन इन्द्रजाल ही प्रमाणित हुआ। व्यथासे मुक्तिका मार्ग उन्हें विरागमें ही जाता हुआ मिला। अथ सो हमने यह निश्चित रूपसे देखा लिया कि मनुमें विरागकी भावना (या प्रसादजीके शब्दमें राग)का भी अदम्य वेग था।

‘कामायनी’में इन्हीं तीनोंका समन्वय करके आनन्दको पानेकी बात कही गयी है। यही कारण है कि मनु जैसे पात्रको कविने अपने वाक्यके लिए उपयुक्त समझा। उसमें भोगवाद, वैज्ञानिक कर्मवाद, और विरागमूलक पलायनवाद तीनों थे। काव्यके अन्तिम सर्गमें ज्यों ही मनुकी इच्छा, (सन्तान) कर्म और (निवृत्तिमूलक) ज्ञानको एकमे अनुस्यूत होनेका अवसर मिला, वहाँ तुरन्त वे आत्मारूपको प्राप्त हो उठे। प्रसादजीने लिखा है कि “ऋग्वेदके दसवें मण्डलके अठ्ठासीवें सूक्त तथा एक सौ उत्तोरवें सूक्तमें इन्द्रकी जो आत्मस्तुति है, वह अहम् भावना तथा अद्वैत भावनासे प्रेरित सिद्ध होती है। ‘अहं भुवः वसुनः पूर्यस्वतिरहं धनानि ॥ जयामि शाश्वतः’ एता ‘अहमस्मि महामहो’ इत्यादि उक्तियाँ रहस्यवादकी वैदिक भावनाएँ हैं।” ‘कामायनी’के अन्तमें मनु ‘अहम् भुवः’की वैदिक रहस्यानुभूतिकी अभिव्यक्ति करते दिखायी देते हैं।

शरीरकी अर्द्ध-नारी मूर्ति थी। मनु-सतरूपाचे दो पुत्र हुए प्रियव्रत और उत्तानपाद। इनकी तीन लड़कियाँ भी थी जिनका सम्बन्ध कथाओंमें देवों, ऋषियों और यज्ञोंसे बताया जाता है। इन मनुका नाम 'विराज' भी था; ये प्रथम मन्वतरके मनु थे। वायु पुराण में स्वायम्भुव मनुने पहले 'आनन्द' (ब्रह्माके रूप)का उल्लेख है। उन्होंने ही वर्ण-व्यवस्था स्थापित की, विवाह प्रथा भी उन्होंने चलायी। परन्तु थोड़े ही कालमें यह व्यवस्था तिरोहित हो उठी तो स्वायम्भुव मनुने पुन उसकी प्रतिष्ठा की। इनकी राजधानी सरस्वतीके किनारे थी। इन्हें पृथ्वीका प्रथम सम्राट् कहा जाता है। दूसरे मनु थे, मनु स्वरोचिष जो स्वायम्भुव मनुकी लड़की 'आकृति'के पुत्र थे। स्वायम्भुव प्रथम पुत्र प्रियव्रत प्रथम धर्मिय माने जाते हैं। इनके तीन पुत्रोंने बचपनमें ही तपमें निरत होकर सत्कारसे सन्यास ले लिया, ये बाद में 'मनु' बने। इनने नाम थे उत्तम, तामस और रैवत। ये ही क्रमसे तृतीय, चतुर्थ और पंचम मनु हुए। दूसरे पुत्र उत्तानपादके तीन पुत्र थे—धुम, कीर्तिकर् और उत्तम।

छठे मनुका नाम 'चाक्षुष' था। उनका पौत्र वेन अत्याचारी राजा था, उसके विरुद्ध विद्रोह हुआ और उसके पुत्र पृथुको राजा बनाया गया। पृथुकी पाँचवीं पीढ़ीमें दक्ष हुए, जिनकी लड़कीके पौत्र थे मनु वैवस्वत। इन्होंने जल प्लावनसे मानवताकी रक्षा की। जल प्लावनकी तिथिके विषयमें विद्वानोंमें मतभेद है, कुछ लोग ३१०० पूर्व ईसा इसकी तिथि मानते हैं। परन्तु यह अनुमान मात्र है। हमें प्रस्तुत प्रसंगमें इसपर विचार करना बाह्यनीय नहीं है।

इन्हीं मनुसे पुराण वर्णित राजाओंकी वंशावली प्रारम्भ होती है। माना जाता है कि इनके नौ पुत्र थे। इन नौके अतिरिक्त इन्हें एक पुत्र और था जो सभसे बड़ा था और जिसके दो रूप (व्यक्तित्व) थे—नर 'इल' और नारी 'इला'। उपर्युक्त नौ पुत्रोंके नामों और वंशोंके विषयमें कई प्रकारके उल्लेख हैं। कई विद्वानों के मतानुसार, उनके नाम थे इक्ष्वाकु, नाभाग, पृष्ट, श्याति, नरिश्यन्त, प्राशु, नाभागोदिष्ट, करुष और पृष्ठ,। श्यातिको श्याति मानव भी कहा गया है। मनुके इन पुत्रोंने कई स्थलोंपर अपने राज्य स्थापित किये, जैसे इक्ष्वाकु ने अयोध्या का राज्य और श्याति (मानव)ने 'आनर्त' (वर्तमान गुजरात)का राज्य स्थापित किया। मनुकी पुत्री इलाने बुधसे विवाह करके पुरुरवाको जन्म दिया और ढेल वंशकी स्थापना हुई, इस वंशसे कान्यकुब्ज, यादव, तुर्वसु, द्रुह्य, पांचाल आदि वंशों की सृष्टि हुई। पुरुरवाने सूर्य वंशकी स्थापना की।

इन सब विवरणोंका विस्तारपूर्वक उल्लेख करना यहाँपर आवश्यक नहीं है। इस उपर्युक्त चर्चासे यह स्पष्ट हो गया कि 'मनु' कई हो गये हैं। प्रसादजीने 'वैवस्वत' मनु'को ही अपने कान्यका पात्र चुना है, जो उनके 'आमुष'से स्पष्ट है। ऊपर कहा जा चुका है कि 'वैवस्वत मनु'के एक पुत्र श्याति मानव थे जिन्होंने 'आनर्त' (गुजरात)में राज्यकी स्थापना की, तथा इनके अन्य पुत्रोंने भी अपने अपने राज्य

स्थापित किये। प्रसादजीने, इसी ऐतिहासिक तथ्यके आधारपर, 'मनु' और 'मानव' दोनोंको काव्यमें प्रस्तुत किया, यह भी अनुमान किया जा सकता है।

परन्तु ऐतिहासिक तथ्योंका उपयोग करके भी कविवर्य कल्पना में मनुको अपूर्ण रूप में प्रस्तुत किया है। 'मनु'को आरम्भमें देव सत्सृष्टिणी पुनः स्थापनामें अचेतन मन द्वारा प्रवृत्त दिखाकर तथा असफल होनेपर उन्हें साधना-मार्ग द्वारा भद्राके सहयोगसे आनन्द-भूमितक ले जाकर (क्योंकि 'कामायनी'का बंधान उसीकी मोंग करता है, देखिए 'रस विमर्श' भी) प्रबुद्ध वैदिक तरुण आपोंकी आनन्दवादी सत्सृष्टिणी स्थापनाका कार्य 'मानव'से ही प्रमुखतः कराया गया। अन्तमें अपनी साधनाका आलोक लेकर मनुने उस सत्सृष्टिणी सत्यमायेन पुष्ट किया होगा, जिसके लिए उन्हींके नामपर उस सत्सृष्टिणी प्रचार हुआ होगा। मनुके कुछ अन्य ऐतिहासिक व्यक्तित्वकी चर्चा 'आमुल विमर्श'में की गई है, अतः उसे यहीं देखिए।

कामायनी यद्वा

'भद्रा' काव्यकी नायिका है; उसके व्यक्तित्वके माध्यमसे हमें 'प्रसाद'का जीवन दर्शन प्राप्त होता है। हम उसे प्रसादके जीवनानुभव और चिन्तनकी निद्रोष उपलब्धियोंका सम्राण विम्वर कह सकते हैं। प्रेमकी शालीनता, वेदनानुभूतिकी विराट भूमिकापर आशा एव विश्व-मंगलकी व्यापक कामना, जीवनके प्रति अटूट आस्था-ममता, सहिष्णुता, त्याग, अदम्य उत्साह, कर्तव्यपरायणता तथा हृदयकी सरल उच्चाश्रयता आदि ये सभी गुण भद्राके चरित्रमें प्रतिफलित हैं जिन्हें प्रसादने अपने नाटकों, उपन्यासों और कहानियोंमें व्यक्त किया है। कविने अपने हृदयकी सम्पूर्ण साध भद्राको समर्पित कर दी है; उसकी मानवादार्श कल्पना भद्रा बनकर मूर्त हो उठी है। भारतीय साहित्यकी प्रसादकी यह अपूर्व देन है। सीता, सती और शकुन्तलाकी औदात्य भूमिपर प्रसादने एक और नारी-चित्र टांक दिया। यह श्रष्टिका थी।

फहा जा चुका है कि भद्रा अपने ऐतिहासिक व्यक्तित्वमें आर्यावर्तके प्रबुद्ध तरुण आर्य-सभके पूर्वज 'मानव'की जननी है। उसका चरित्र वैदिक आपोंकी आनन्दवादी सत्सृष्टिणी दर्पण है। प्रेम प्रमोद और कर्तव्य निष्ठताकी वह आदर्श है। उसका जीवन कर्म-साधनाकी पवित्र वेदी है। सृष्ट्यारम्भमें जिस उल्लास और सेवाकी निद्रोल भावनाके साथ उसके जीवनकी कर्म-साधना आरम्भ होती है उसे हम निरन्तर अपने लक्ष्यको उपलब्ध करनेमें सचेष्ट एव जागरूक पाते हैं। कोई भी अन्तराय उसे किर्दिष्ट पथसे विचलित न कर सका।

'वस्तु विमर्श'में हमने यह देख लिया है कि भद्राके हृदयमें विश्व शक्तिकी सर्वोपरिता, सर्वमयता और शिवतामें अट्टिग विश्वास था। 'आत्मवाद'की उसे सहज अनुभूति थी। 'कल्याण-भूमि यह लोक', यह मत उसके जीवनका सिद्धान्त स्रज था। वह मानती थी कि ब्रह्मका व्यक्त रूप होनेके कारण यह गोचर विश्व सत् है, और

कल्याणमय है। उसने मनुको सुर दु खके समस्त ग्रहणका परामर्श दिया था। 'स्व' की चेतनाको 'पर' की चेतनाके साथ समन्वित करके सर्व-चेतनाकी उपलब्धि उसके लिए जीवनका चरम लक्ष्य थी। श्रद्धा, कर्म, ईर्ष्या, दर्शन और रहस्य सर्गोंमें उसने मनुके सामने अपने जिन स्तोंका प्रतिपादन किया है उन्हें हमने देख लिया है। उन सबसे उसके जीवन विश्वासका पता लग जाता है।

हमने यह भी देख लिया है कि श्रद्धा प्रतीक भूमिपर अन्ततोगत्वा परा शक्ति या ऋतम्भरा प्रशा भी प्रकट होती है। वह व्यक्ति अहम्को विश्व अहम् (या ब्रह्म)का दर्शन करानेमें समर्थ है। वह जड़ चेतनकी समस्याना सुगम समाधान है, इसीलिए कामने मनुसे कहा था—

“जब चेतनता की गाठ वही सुलझन है भूल सुधारों की

वह क्षीतलता है शान्तिमयी जीवनके उष्ण विचारों की।”

घायल मनुके पास बैठकर श्रद्धाने जो गीत गाया वह उसके प्रतीकात्मक स्वरूपकी मौलिक रूप-रेखाओंको व्यक्त करता है। निश्चित रूपसे वह वही श्रद्धा है जिसके लिए श्रीकृष्णने कहा था —“श्रद्धावाँह्मते शानम् तत्पर सयतेंद्रिय।” श्रद्धाका धर्ममें क्या महत्व है, इसकी चर्चा अनावश्यक है, क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति उसे जानता है। कामायनी श्रद्धा धर्मकी श्रद्धासे इतना भिन्न है, उसकी यह भिन्नता उसके 'कामायनीत्व' में है, अर्थात् व्यापक काम भावनासे अभिन्न होनेमें है। वह न केवल विश्व-चेतना (धर्म)से एक रूप है, बरन् वह 'पूर्ण काम' भी है। हम जानते हैं, और 'शीर्षक विमर्श'के अवसरपर मैंने यह कहा भी है कि काम ही सृष्टिका तथा जीवनका उद्गम है, और वही उसे पल्लवित विकसित करता हुआ पूर्णता प्रदान करता है। कामको 'प्रसाद'जाने 'ईश्वरकी अभिव्यक्तिका सबसे बड़ा व्यापक रूप' माना ही है। इस अर्थमें काम पितृ शक्तिकी अभिव्यक्ति-आकाशा-शक्ति है 'उसीमें सब होते अनुरक्त'। इसी कामसे शिक्षकनेक कारण श्रद्धाने मनुको सारगर्भित परामर्श दिया है जिसपर हमने विचार कर लिया है। इसी 'काम'के स्वस्थ विकासप मागलिक स्वरूपका आस्थाभय प्रयत्न कामायनी श्रद्धाकी विशेषता है जो उसे अन्य प्रकारकी 'श्रद्धाओं'से पृथक् करती है। चूँकि इन सब गुणोंकी चर्चा मैं अपने पूर्व अध्ययनमें कर आया हूँ, अतएव यहाँ उनपर पुन विचार करना आवश्यक नहीं है। परन्तु आगेकी पाँचियोंमें मैं श्रद्धापर किये जानेवाले कुछ आक्षेपोंके औचित्यपर विचार करूँगा।

आचार्य तुलने लिखा है कि जर दो पात्रोंके चरित्रका निमाण दो भिन्न भिन्न प्रवृत्तियोंपर होता है तो इस कथनका कोई त्रुटि नहीं है कि एकमें दूसरेका गुण नहीं है। जिस प्रकार श्रद्धाने इन्हासे कहा कि 'सिर चढ़ी रही पाया न हृदय' उसी प्रकार उसे भी कहा जा सकता है कि 'रस पगी रही पायी न बुद्धि'। श्री मुक्तिबाधजीने इरादा अपना यह मत और जोड़ दिया कि श्रद्धामें बुद्धि और कर्म दोनोंका अभाव था। वह कोई पिलासर्प बनती है और अपनी क्लिप्तमयी अंगुलीय वह काम नहीं करती

है, अन्तमें वह स्वयं पलायन कर जाती है और मनुष्य भी उसी मार्गपर ले जानी है। वह बातें तो बहुत बरती हैं, पर जब परिस्थिति या उपस्थित होती है तो वह कुछ कर नहीं पाती है।

इस प्रसंगमें सर्वप्रथम भेदा यह निवेदन है कि भेदाये इस बचनका कि 'सिर चढ़ी रही पाया न हृदय', यह आशय नहीं है जिसे ग्रहण करके शुक्लजीने ऊपरकी बात कही है। इस उक्तिका यही अर्थ है कि 'इडा, उम लोमोंके सिर (अर्थात् मस्तिष्क या बुद्धि)को ही प्रेरित करती रही, उनसे हृदयको तुम न पा सरी अर्थात् लोमोंके हृदयको तुम प्राप्त न कर सकी'। 'पाया न हृदय'का यह अर्थ इस वाक्यमें हो ही नहीं सकता कि 'तुम्हें हृदय नहीं मिला', प्रसंग भी इस अर्थका समर्थन नहीं करता है। उसके हृदयको, कुछ ही पूर्व कवि प्रस्तुत कर चुका है। 'सिर चढ़ना'के साथ, उसीके मेलमें, 'हृदय न पाने'का अर्थ हमें ग्रहण करना चाहिए। वास्तवमें, शुक्लजीने सामने भेदा और इडाके ऐतिहासिक व्यक्तित्व नहीं, बल्कि उनसे प्रतीकात्मक व्यक्तित्व ही थे। यहीने जिसे ऐतिहासिक भूमिपर प्रस्तुत किया है, उसे उन्होंने 'प्रतीक' भूमिपर ग्रहण किया। और फिर समीक्षा वास्तविक भूमिसे कट गयी।

मुक्तिबोधजीके आशेषपर हम विचार कर आये हैं। हम यह स्थापित कर आये हैं कि भेदाने सपनोंके पलायन नहीं किया, कभी नहा किया। सर्वप्रथम उससे सामने चले प्रवचनके बादकी विनाश भूमिकापर नवसृजनकी परिस्थिति उत्पन्न होती है। अपार वीर्यसे परिपूरित शरीरवाला व्यक्ति मनु ऐसी दशामें कर्मसे सिद्धक रहा था। उस समय भेदाने न केवल मनुको कर्म प्रेरणा प्रदान करके उन्हें रचनात्मक कर्ममें प्रवृत्त कर दिया, बल्कि स्वयं वह उस 'रचना मूल्य सृष्टि-यज्ञ'को सम्पन्न करनेमें लीन हो उठी, उसने मनुको अपना अयाचित साहचर्य समर्पित कर दिया।

अत्यन्त आशा, आस्था, उल्लास और प्रमोदके साथ वह सृष्टि-कर्ममें लगी। सृष्टिके लिए नर नारीके यौन आपर्पणकी अनिवार्यता मौलिक है। उससे प्रचना जीवन-उद्गमको ही अवरुद्ध करना है। अतः मनुके साथ भेदा इस मधुर, भूत प्यासके, जीवन-मार्गपर नि सकोच अपसर हुई। आचार्य शुक्लने मनु भेदाके जिन व्यापारों, चैष्टाओं या उद्गारोंको देखाकर इस वाक्यमें 'मधुचर्या' अतिरेक' निर्धारित किया, वैदिक आर्योंकी आनन्दवादी शायने उन्हें अत्यधिक महत्त्व प्रदान किया था। वे आज भी जीवनकी मूल माँग हैं। यों देता जाय तो इस वाक्यमें 'मधुचर्या' तो है, पर उसका 'अतिरेक' नहीं है। 'मधुचर्या' बढ़ातक है जहाँतक उसका होना काव्य विधानके लिए आवश्यक था। अपनी शास्त्रीनताके कारण वह 'अति'तक जा भी नहीं सकती थी।

भेदाने अपनी नारीका समर्पण करके नूतन मानवताकी स्थापनाका मार्ग प्रशस्त कर दिया। इसके बाद उसके गृहणी जीवनका आरम्भ होता है, उसपर घर संभालनेका उत्तरदायित्व आ पड़ा। उसके सामने मावी परिवार व्यवस्थाका मानस-चित्र बनने लगा। वह पुष्टिपूर्ण 'दिवससृष्टिसे विलक्षण' नवीन मानवीय सृष्टिकी

स्थापनावा स्वप्न देखने लगी। इस चित्रमें उसका प्रेयसी-व्यक्तित्व दमित नहीं, वरन् अपनी मर्यादामें स्निग्ध विस्तार पानेमें प्रसन्न था। उसने शालियाँ-अन्न एकत्रित करना तथा सत काटना आरम्भ कर दिया। धीरे धीरे उसने एक कुटीर भी बना लिया जिसमें 'गृहलक्ष्मीका गृह विधान' देखने योग्य था।

रचनात्मक भ्रमका महत्त्व देव-जीवनको अज्ञात था, भोग और (रचनामूलक) भ्रमका जल्दी मेल नहीं खाता। और, जब ऐसा सुअवसर प्राप्त होता है कि भोग और भ्रम एक मेलमें हों तो उत्कृष्ट सस्कृतिकी भूमिका निर्मित होती है। भद्राने भ्रमके महत्त्वको आँका। 'भद्रा' सर्गमें उसने मनुष्ये कहा था : 'कर्मका भोग भोगका कर्म, यही जड़का चेतन आनन्द'। इस चेतन आनन्द सिद्धान्त-सूत्रका पूर्वाङ्क, अर्थात् 'कर्मका भोग' (भ्रमका भोग), उसके उत्तराङ्क ('भोगका कर्म')की प्राथमिक अनिवार्यता है। उसके उपरान्त ही 'भोगका कर्म' होता है। भद्रा इसी प्राथमिक अनिवार्यताकी पूर्तिमें लगी।

मनुष्ये चले जानेपर भी वह अपनी व्यक्तिगत व्यासो सहकर कर्तव्यका पालन करती रही। उसकी कर्म-शीलताका ही फल है 'मानव'का उत्कृष्ट व्यक्तित्व। 'मानव'के व्यक्तित्वकी सम्पूर्ण गौरवास्पद रेखाएँ उसके (भद्राने) हृदयकी साधोंकी प्रतिवृत्तियाँ हैं। उसने अपनेको 'मानव'में रखा दिया। यही कारण था कि 'मानव' विनष्ट सारस्वत समाजको आनन्द शिरसरतक ले जा सता। भद्राके इस मौन, गुरु, कर्तव्य-साधनाका सम्यक् बोध न प्राप्त करनेके कारण ही लोगोंको उसमें कर्म-शीलताका अभाव दिखायी देता है।

'निर्वेद' सर्गमें मनुष्ये भग जानेके उपरान्त भद्राके सम्मुख दो कर्तव्य अपनी अपनी पूर्तिके लिए प्रस्तुत होते हैं। एक है 'इडा'की सहायता करके उसके प्रदेशकी स्थितिको ठीक करना तथा मनुष्ये दुर्व्यवहारका प्रतिदान करना। दूसरा कर्तव्य है अपने पतिको द्वंद्वकर उसकी अशान्तिको दूर करना। सारस्वत प्रदेशमें रहकर वह केवल प्रथम कर्तव्यका पालन कर सकती थी। अतएव अपने स्थानपर उसने अपने पुत्रको नियोजित किया। वह जानती थी, और उसे पूरा विश्वास था कि उसका पुत्र उस कायको सम्पन्न कर सकता है। अतः उसने स्वयं अपने पत्नी-कर्तव्यका पालन करनेके मार्गपर पैर बढ़ाया।

कहा जा चुका है कि जीवनकी प्रत्येक परिस्थितिसे सादात्म्य स्थापित करने अपने कर्तव्यका निष्ठापूर्ण पालन करना भद्राकी मूल प्रवृत्ति थी। उसकी इसी प्रवृत्तिने इस स्थितिमें उसे प्रेरित किया। भद्राका मनुष्ये द्वंद्वने निकल जाना तथा मानवका कर्म नियोजित होना 'कामायनी' काव्यकी आत्मा (रस)की भी मांग है, जिसकी चर्चा में 'रस निमश'के प्रकरणमें करेंगे। इसलिए यह कहना ठीक नहीं है कि भद्रा केवल 'रस पगी रही', या उसमें बुद्धि और कर्म-यशका अभाव था।

'आमुर'की चर्चामें कहा गया है कि भद्राका ऐतिहासिक व्यक्तित्व कन्निकाका था। 'प्रसाद'जीकी कल्पनामें इस व्यक्तित्वका विश्व निरन्तर बना था। उनके नारी-

आदर्शको इसमें उत्कृष्ट आपार प्राप्त हो उठ्य। अतएव कन्या, किशोरी, प्रेयसी युवती, एसी-मुग्धा, पत्नी, जाया एवं माता आदि नारीयें सभी उत्कृष्ट विमर्शोंको कविने एक सूत्रमें, एकत्र, पिरोनेका संयत्न पा लिया। व्यक्ति-जननीके भीतरसे विश्व-मंगला मौकी अवतारणा नारीका मोक्ष है। भद्राको कविने इसी भूमितक उठाया है। मनुने उसकी इसी चरम परिणतिको देखकर कहा था—

“हम देवि ! आह कितनी उदार,
यह मातृ मूर्ति है निर्विकार।”

यह निर्मल मातृत्व नारीकी, रतिकी, यह उच्चभूमि है जहाँ यह अनंग स्वरूप होकर ‘पूर्णनाम’ हो जाती है। रति-कामरा अभेद स्थापित हो जाता है।

अपने इस रूपमें नारी अपने पति (नर)के सुपित कागजों में उसी भूमिपर उठा ले जाती है। मनुने जन उसके इस मन्त्र, ज्वालादीपित, स्पर्का दर्शन किया तो वे भी आसनाराम हो गये।

सूटिका मंगल आरुवाम ही कर सकते हैं। वे ही सारी सुष्टिकों आत्मशक्ति-की उल्लासपूर्ण त्रियासे दरी मरी कर देते हैं, वे ही चरान्तरपर मुहायवी धर्पा करते हैं। भद्राका व्यक्तित्व अन्ततः इसी कोटिका था। ‘आनन्द’ सर्गमें जिस परिवेशका विम्व कविने प्रस्तुत किया है, यह पूर्ण-नाम भद्रा-मनुकी आत्मानन्द-ज्वालाकी ‘मुहाग धर्पा’का ही परिणाम है। ‘आनन्द’ सर्गमें इडा भद्राके इसी प्रभावको स्पष्ट करते हुए कहती है—

“वरदान घने फिर उसके
आँसू, करते जग-मंगल
सब ताप शांत होकर, घन
हो गया हरित, सुरा शीतल
गिरि निर्झर चले उठलते
छापी फिरसे हरियाली
सूखे तरु बुड मुस्कनाये
पृथी पलुख में लाली।”

अन्तमें अत्र इतना ही कहना है कि भद्रा प्रसादके (मानवीय और कवि) व्यक्तित्वका चरम निजार और मूल्य है।

इडा

‘कामायनी’ काव्यकी दूसरी नारी है इडा। कहा जाता है कि बुद्धिका ‘प्रतीक’ होनेके कारण उसके व्यक्तित्वका पूर्ण परिस्पृष्टन नहीं हो सका। परन्तु यह बात नहीं है। प्रायः लोग ‘कामायनी’का अध्ययन करते समय उसकी कथा और पात्रोंकी प्रती-

कात्मकताको ही प्रमुख मान लिया करते हैं; जब कि (जैसा कहा जा चुका है) कविने इस काव्यको इतिहास भूमिपर ही वितन्वित किया है; उसने उसे ऐतिहासिक विधान ही प्रदान किया है और उसके द्वारा ऐतिहासिक उपलब्धि प्रस्तुत की है। हाँ, उसमें प्रतीकात्मकता भी है, परन्तु वह इसलिए कि उसका समावेश कथामें प्राचीन कालसे ही हो गया है। अतः कुछ ही सीमातक हम उसमें प्रतीकार्य पा सकते हैं। प्रतीक-दृष्टिसे यदि हम पूरे कथा विन्यास या पात्रोंके चरित्रपर विचार करेंगे तो हमारी उपलब्धि कभी भी सही नहीं हो सकती है।

इसलिए यदि हम इडाके व्यक्तित्वमें कुछ सीमातक ही 'प्रतीकात्मकता' देखकर उसके व्यक्तित्वके अधिकांशको ऐतिहासिक मानकर विचार करें तो हमें उसके व्यक्तित्व का पूर्ण परिस्फुटन इस काव्यमें मिलेगा। 'आमुरत'की चर्चामें मैं इडाके ऐतिहासिक व्यक्तित्वकी ओर सचेत कर आया हूँ। मनुने इडाकी ओर आकर्षित होकर भद्राको छोड़ा, इडाकी सहायतासे सुर-साधन जुटाया और अन्तमें उसपर बलात्कार करना चाहा जिसके कारण रुद्र क्रुद्ध हो उठे। इडा मनुकी (पुत्री नहीं) पोषिता कही गयी है। ब्राह्मण-कथामें उसे मनुकी दुहिता कहा गया है। दुहिताका शाब्दिक अर्थ है दूहनेवाली; पिता पुत्रीको बराबर देता रहता है इसलिए पुत्रीको भी दुहिता कहा गया। यद्यपि दुहिताकी अन्य व्याख्याएँ भी हैं, परन्तु इस कथामें दुहिताको 'पोषिता'के ही अर्थमें प्रयुक्त किया गया है। इडा मनुके अन्नसे पली हुई थी। अतएव इडाभू मनुकी आसक्ति और बलात्कारको एक युवतीके प्रति आसक्ति और बलात्कारके रूपमें ही ग्रहण करना ठीक होगा।

इसके अतिरिक्त इडाको देवीको चेतना प्रदान करनेवाली भी माना गया है। यह उसका प्रतीकात्मक व्यक्तित्व है। ऊपरकी कथामें भी इडाका प्रतीकात्मक रूप है। अतएव यह ठीक है कि इडाके व्यक्तित्वकी ये ऐतिहासिक रेतएँ भी प्रमुख रूपसे उसकी प्रतीकात्मकताका ही निदर्शन करती हैं। 'कामायनी' काव्यमें, इडाके इन विषयोंके कारण ही पाठकके मानसमें प्रतीकात्मकताका सर्वथा निराकरण नहीं हो पाता है।

परन्तु ऐतिहासिक काव्यमें कवि नये पात्रकी या किसी पात्र के व्यक्तित्वके नये अंशकी, उद्घाटन करते हैं। 'प्रसाद'ने इडाको मानवीय विषयों में भी उद्घाटित किया है, क्योंकि जैसा कि हम देखेंगे, उसके नारी-हृदयकी लौकिक अभिव्यक्ति भी काव्यमें पर्याप्त है। अतः हम कह सकते हैं कि प्रसादने 'इडा'के रूपमें एक ऐसी नारीको प्रस्तुत किया है जो देव सस्कृतिको चेतना प्रदान करनेवाली, सुर-साधन जुटानेवाली, बुद्धि शक्तिसे भरपूर थी। सर्वप्रथम हमें इडाका दर्शन एक ऐसी बालाके रूपमें होता है, जिसने लिए कविका कहना है कि—

“वह नयन महोत्सव की प्रतीक अम्बान नटिन की नव माला
सुपमा का मण्डल सुस्मित-सा विरराता संसृति पर सुराग
सोया जीवन का सम विराग।”

इसीके साथ कविने उस बालाका जो विषय 'विरारी अन्ये ज्यो तर्ज जाल'...

इत्यादि पत्तियोंमें अंकित किया है यह अपूर्व कला शक्तिका परिचायक है। एक ही साथ कविने इड़ाके ऐतिहासिक (मानवीय) और प्रतीकात्मक दोनों रूपोंका अरुण धर दिया है। नीचेकी पत्तियोंमें भी इसी दक्षताके साथ इड़ाका रूप प्रस्तुत किया गया है—

“प्रतिभा प्रसन्न मुख सहज खोल

यह धोली ‘मैं हूँ इडा, यहो तुम फौन ‘यहाँ पर रहे दोल ।’

नासिका नुकीलीके पतले पुट फरक रहे धर स्मित अमोल ।”

इस बालने मनुके निराशा-ज्वरित हृदयमें अपनी वाणीसे उल्लास, स्फूर्ति और सफल्यकी बीजि भर दी। उनके ‘जीवन निशीपका अधकार’ पट गया, उनके लिए सुर-साधनका द्वार अनाहत हो उठा और उनका सोया पौष्प कर्मकी रागपूर्ण साधनामें लीन होनेके लिए उठ खड़ा हुआ। ऋग्वेदमें इड़ाको मनुकी पथ प्रदर्शिका और देवोंको सुर-साधन प्रदानेवाली कहा गया है। कविने उससे इस वैशिष्ट्यका पूरा बोध करा दिया, परन्तु इस प्रसंगमें मनुकी ये पत्तियाँ उद्धरणीय हैं—

“अवलम्ब छोड़ कर औरों का जब बुद्धिवाद को अपनाया।

मैं बड़ा सहज, तो स्वयं बुद्धि को मानो आज यहाँ पाया ।”

स्यूलाक्षरित वाक्यादासे कविने हमें यह संकेत दे दिया कि हम इस बाला (इडा)-को ‘बुद्धि’का प्रतीक ही न मानें। प्रतीक होनेके अतिरिक्त और उससे बढ़कर, उसका दूसरा (अर्थात् ऐतिहासिक पात्रना) भी व्यक्तित्व है। मनुके इस कथनका अर्थ यही है कि ‘अन्धोंका साथ छोड़कर जब मैं बुद्धिवादके मार्गपर बढ़ा, तो आज तुम्हारे रूपमें मानो मुझे साक्षात् बुद्धि मिली।’ यह ‘मानो’ शब्द ही प्रकट कर देता है कि कविने उसे बुद्धि प्रधान प्रकृतिकी ज़ारी ही चित्रित किया है। यह प्रेयवादिनी है और मानती है कि मनुष्यमें अपार बौद्धिक शक्ति है जिसके द्वारा प्रकृतिसे सघर्ष करके वह समस्त ऐश्वर्योंको पा सकता है, मनुष्य स्वयं अपना भाग्य विधाता है।

इडा की सहायतासे मनुने ‘सारस्वत सस्कृति’की स्थापनाका प्रयत्न किया, और उस प्रदेशकी पर्याप्त भौतिक उन्नति भी हो गयी। इडा मनुको निरन्तर नूतन भौतिक उन्नतिके लिए प्रेरित करती रही, उनके आकांक्षा क्षितिजका विस्तार करती रही। मनुके लिए—

“इडा ढालती थी आसव, जिसकी झुझती प्यास नहीं

तृपित घण्ट को पी पी कर भी, जिसमें है विश्वास नहीं ।”

इडा के इस ‘आसव’का नशा मनुपर इतना छा गया कि वे अपना मानसिक अनुबल खो बैठे और इडापर ही बलात्कार कर चले, जिसका परिणाम क्या हुआ, यह हम देख आये हैं। हमने यह भी देखा कि इडाने उन्हें अस्पष्ट चेतनना भी बोध कराना चाहा था तथा ऐकात्मिक अधिकार और दैत भावनाकी पर्याप्त एवं तर्कपूर्ण कथर्धना की थी। अतएव हम इडामें न केवल ‘वैश्वानरकी ज्वाला’का दर्शन करते हैं, वरन् ‘शीतल सौमनस्य’ और निखालिस चेतना भी पाते हैं—

“वह पैदाशानर की ज्वाला-भी मच वेदि-पर धँठी
सौमनस्य विग्नराती शीतल, जड़ता का कुठ भास नहीं ।”

चासवमें इडाका यह तो बोध था कि यह विश्व अनन्त चेतनाका गृह्य है; और वही महाचिति इस विश्वका पर्यवसान है; विश्वका उद्गम, स्थिति और संहार सर उसीमें, और उगीके स्पन्दन द्वारा होता है। महाचितिमी शक्तिका प्रकोच और सकोच ही सृजन और संहार दो पद हैं। उसने ये सारी बातें मनुको बतायीं भी, और मनुको उस अरण्य चेतनाके दर्शनकी प्रेरणा भी दी, उसने लिए आग्रह किया। परन्तु मनुके असंतुलित मस्तिष्कको वह अपनी बात समझाने नहीं सकी। क्योंकि यह कार्य बुद्धि शक्ति की सीमाके परे है, अनुभूतिका विषय है। ‘नैपातर्केण मतिरापनेया’, उसे तर्क द्वारा नहीं पाया जा सकता है। इडाने मनुको तर्क द्वारा समझाना चाहा, और उसे सफलता न मिली।

इडा प्रलय पूर्व देवीकी ‘अपूर्ण अहता’वाली सृष्टितिकी स्थापिका रही और प्रलयके उपरान्त उसने मनु देवके द्वारा पुनः उसी सृष्टितिकी स्थापनाका प्रयत्न किया। अतएव ‘अपूर्ण अहता’तक ही वह सृष्टि जा सकती थी। क्योंकि ‘अनुभूति’का मार्ग इडाको अनन्तक अज्ञात था। चेतनाकी मूर्ति होकर भी उसमें ‘अनुभूति’का स्वरूप अभी तक नहीं हो पाया था। उसकी इसी टुट्टीकी ओर भड़काने ‘सिर चढ़ी रही, पाया न हृदय’ कहकर उसका ध्यान रींचा। अनुभूतिसे युक्त होनेपर ही चेतना आनन्दकी उपलब्धि कर सकती है। तभी उसे ‘विज्ञानकोप’से ‘आनन्द-कोप’में प्रवेश मिलता है।

मनुके घायल हो जानेपर, सारस्वत सृष्टितिकी स्थापनाके लिए इस दूसरी बार किये गये प्रयत्नके असफल हो जानेपर, कविने इडाके हृदयको भी स्पन्दित होते हुए दिखाया है। पहली बार इडाका हृदय उसकी बुद्धिके ऊपर आ सका और कविके शब्दों में—

“नारी का वह हृदय । हृदय में सुधा सिंधु लहरें ऐता
बाक्य ज्वलन उसी में जल कर कथन सा जल रँग देता ।
मधु पिंगल उस तरल अग्नि में शीतलता ससृति रचती
क्षमा और प्रतिशोध । आह रे दोनों की माया नचती ।”

बुद्धिवादिनी ‘इडा’का नारी हृदय आज अपनी अभिव्यक्तिके लिए अनादृत हो उठा। करुणा, सहानुभूति, दया, माया, ममता आदि उसके गुण क्रमशः उभरने लगते हैं। ‘मनु’के प्रति उसकी सहानुभूतिपूर्ण कृतज्ञताका दर्शन तो हम कर ही आये हैं, दूरसे भद्राकी दीन पुकार सुनकर वह तुरत दौड़कर उसके पास जाती है, उसका स्वागत करती है, और उसे अपने स्थानपर ले आती है। कविसे ही सुनिये—

“इडा आज कुछ प्रचित हो रही दुखियों को देखा उसने
पहुँची पास और फिर पूछा ‘तुमको विसराया किसने’ ।
इस रजनीमें कहाँ भटखती जावोगी तुम, बोली तो
धैरो आज अधिक चंचल हूँ, व्यथा गाठ निज खोखो तो ।

जीवन की लम्बी यात्रा में खोये भी है मिल जाते
जीवन है तो कभी मिलन है कट जाती दुख की रातें ।”

श्रद्धा के व्यक्तित्व के सम्पर्क में आने पर ‘इडा’ में कई और गुण क्रमशः प्रस्तुत होते हैं। सर्वप्रथम उसे इस अनुभूति से पर्याप्त वेदना हुई कि श्रद्धा के पतिकी उस दशा का दोष उसी का है। उसे अत्यन्त स्वोच हुआ; और वह मनु-श्रद्धा की तब की वे अवसर पर ‘सबुचित’ रह गयी। मनु ने उसी के सामने अपने जीवन (श्रद्धा-साथ बिताये जीवन) की, तथा श्रद्धा के गुणों की जो चर्चा की उसे उसने सुना। इसी कारण था कि उसके मन में यह बात आयी कि यदि ‘मानव’ उसकी सहायता करे तो उसके प्रदेश की विगड़ी दशा सुधर सकती है। उसकी तीक्ष्ण बुद्धि ने उसे यह बात दिया कि ‘श्रद्धा’ के सत्कारों में दीक्षित और उसके ‘स्वरस’ से ही निर्मित ‘मानव’ ने श्रद्धा के रूप से उसके अभीष्ट को उपलब्ध कर सकता है। कवि ने उसकी इसी आकांक्षा की ओर लक्ष्य करके लिखा—

“दिन बीता रजनी भी आई तन्द्रा निद्रा साथ लिये
इडा कुमार समीप पड़ी थी मन की दृष्टि उमंग लिए ।”

इस उमंग का पता तब चलता है जब श्रद्धा आगे चलकर (‘दर्शन’ सर्ग में) इडा से कहती है—

“तू क्षमा न कर कुछ चाह रही, जलती छाती की दाह रही
तो ले ले जो निधि पास रही, मुझ को बस अपनी राह रही”

स्पष्ट है कि ‘इडा’ ‘मानव’ की सहायता चाहती थी और श्रद्धा ने उसकी भावना ताढ़ ली। देव सहयोग से इडा जो कार्य न कर सकी, उसे उसने अब ‘मानव’ की सहायता से पूरा करना चाहा। श्रद्धा और इडा के संवाद की चर्चा की जा चुकी है; उससे हमें इडा के व्यक्तित्व में निश्चल भाव का गौरव स्पष्ट दिखायी पड़ता है। उस अवसर पर उसने जो कुछ कहा है वह उसकी उन्मादशयता का प्रौढ प्रमाण है। उसने अत्यन्त निष्कपट भाव से साथ अपने को खोलकर रख दिया; और सबेरे हृदय से उसने श्रद्धा से मार्ग-दर्शन की माँग की। श्रद्धा की बातें सुनकर, मानव को साथ लेकर, पूर्ण विश्वास के साथ वह पुनः जन-कल्याण के मार्ग पर अग्रसर हुई।

अतएव यह कहना सर्वथा ठीक है कि इडा के हृदय में मनुष्य-जीवन को कल्याण प्रदान करने की अप्रतिहत उमंग थी, उसमें जीवन के प्रति अपार ममता थी। श्रद्धा मानना उसका स्वभाव ही नहीं था। जन-कल्याण के लिए, सृष्टि मंगल के लिए, निरन्तर कर्म की साधना करना उसके जीवन का प्रत था। अन्त में उसे अमीष्ट सफलता भी प्राप्त हुई। उसका सारा राष्ट्र एक कुटुम्ब बनकर आनन्द शिखर तक पहुँच गया। इडा का अन्तिम दर्शन हमें आनन्द-यात्रा के अवसर पर कवि की इन पक्तियों में होता है—

“चल रही इडा भी वृष के दूसरे पार्श्व में नीरव
गैरिक घसना संध्या-सी जिसके शुष ये सज कलरव।”

×

×

×

“वह अपलक लोचन अपने पादाग्र विलोकन करती
पथ-प्रदर्शिका-सी चलती धीरे-धीरे दग भरती।
शोली ‘हम जहाँ चले हैं वह है जगती का पावन
साधना-प्रदेश किसी का दाँतल अति दाँत तपोवन’।”

प्रारम्भ में जिस चंचलता और ‘हाँ तुम अपने हो सहाय’ तथा ‘जो बुद्धि
उसे न मान नर फिर किसकी शरण जाय’ की जिस अहपूर्ण भावनाका परिचय हमें
इडाके व्यक्तित्वकी सर्वाधिक उमरी हुई रेखाओंके रूपमें मिलता है, वह सब अन्त
तिरोहित हो गयी; और उनके स्थानपर उसमें ‘सन्ध्या’-सी शान्त एवं विभ्रामदायिन
(भ्रममयी) रागपूर्णताका हमें दर्शन होता है।

मानव

‘कामायनी’ काव्यका यही पात्र मानवीय है; उसकी अवतारणा जल-
प्लावनके बाद हुई है। मैं कह आया हूँ कि कविके अनुसार ‘मानव’ ही वैदिक
आत्मवादी तरुण आयोका प्रतिनिधि है। साथ ही कविकी सामान्य मानवीय आदर्श-
भावनाका उसमें प्रतिफलन भी है। इसलिए वह विशिष्ट होता हुआ भी (अर्थात्
मनु-श्रद्धाका पुत्र होता हुआ भी) सामान्य मानव (अर्थात् वैदिक आनन्दवादी तरुण
आयो एवं प्रसादके आदर्श मानव)का प्रतिनिधित्व भी करता है। परन्तु हमें उसकी
‘विशिष्टता’का बराबर ध्यान रखना होगा। हमें यह ध्यानमें रखना होगा कि वह
विशिष्ट देश और युगसे बँधा था। वह उस युगसे बँधा था जहाँ एक ओर जल-प्लावन-
पूर्वकी भोगवादी सुर-संस्कृति फिरसे सजग होकर अपनी स्थापनाका प्रयत्न कर रही
थी, दूसरी ओर आनन्दवादी संस्कृतिकी स्थापनाका भी प्रयत्न हो रहा था। वह देव-
दर्शन और श्रद्धा द्वारा अभीष्ट नूतन मानवीय आत्मवादी जीवन-दर्शनके सर्पकालमें
उत्पन्न हुआ था।

उसका सामान्य व्यक्तित्व मनोविज्ञानपर प्रहीत हो सकता है। काव्यके पात्र
इसी अर्थमें सामान्य हो सकते हैं (यदि वह काव्य प्रतीकात्मक नहीं है तो)। ऐति-
हासिक काव्यके पात्र मनुष्योंका नहीं बल्कि सामान्य मानवीय प्रकृतिका प्रतिनिधित्व
करते हैं; तात्पर्य यह है कि उनके व्यवहार सामान्य मानवीय प्रकृतिने नियमोंके अनु-
सार होते हैं; वे उन सभी लोगोंका भी प्रतिनिधित्व करते हैं जिनकी प्रकृति उनकी
प्रकृतिके समान होती है; इसीलिए वे, व्यक्ति, राष्ट्र या समुदायके प्रतिनिधि रूपमें भी

प्रस्तुत होते हैं। इन आवश्यक सवेतोंके उपरान्त अब हम मानवके चरित्र पर विचार करेंगे। 'मानव'का प्रथम दर्शन हमें 'स्वप्न' सर्गमें होता है और इस रूपमें होता है—

“मा’—फिर एक क्लृप्त दूरागत गूँज उठी कुटिया सूनी
मा उठ दोड़ी भरे हृदय में लेकर उत्कण्ठ धूनी।
लुटरी खुली अलक, रज धूसर बाहें आकर लिपट गईं
निद्रा तापसी की जलने को धधक उठी नुशती धूनी।”

अर्थात् यह कहनेपर कि 'तू बड़ा नटखट हो गया है, अबतक कहाँ घूम रहा था, मैं तुझे डाँटती नहीं कि कहीं तू भी न रुठ जाय'; वह तुरत कह उठता है—

“मैं रुद्ध और मना हूँ, कितनी अच्छी बात कही
ले मैं सोता हूँ अब जाकर, थोलेगा मैं आज नहीं। -
पके फलों से पेट भरा है, नाँद नहीं खुलने वाली”

कविने इन पत्तियोंपर द्वारा एक ओर तो 'मानव'की सरल शिष्ट प्रवृत्तिकी मस्ती, उल्लासमयता और चंचलता आदि को प्रकट किया है, दूसरी ओर उसने स्थलाश्रित वाक्यसे यह सचेत भी दे दिया है कि 'मानव'का पोषण मासके स्थानपर पत्तों अन्नसे होने लगा था। और, इस प्रकार हमें 'मानव'के जीवनकी प्रारम्भिक आत्यंतिक सत्त्विका बोध हो जाता है। अर्द्धामें उसके जन्मके पूर्व ही जिस प्रकार की नव-जीवन पद्धतिकी कल्पना और आकांक्षा थी, वह हम देखा आये हैं। वह चाहती थी कि वह पशुतासे उठाकर मनु और (भावो सतति) 'मानव'को औदात्य भूमिपर स्थापित कर दे। मनु तो भग गये, पर 'मानव'को वह इसी मार्गपर लेकर चली।

'मानव'की दूसरी क्लृप्त हमें 'निर्वेद' सर्गमें मिलती है। अब वह किशोर हो चुका है, उसके व्यक्तित्वको कविने निम्नांकित पत्तियोंमें 'विम्बायित' किया है —

“नव कोमल अनलग्न साथ में वय किशोर उगली एकड़े,
चला आ रहा मान धैर्य-सा अपनी माता को जकड़े।”

मनु को हँदती हुई अर्द्ध अपने किशोर पुत्र मानवका अवलम्ब लेकर चल रही है। मानव अपनी माताको संभाले हुए इस प्रकार चल रहा है मानो वह मौन धैर्य की प्रतिमा है। यद्यपि हमें 'मानव'का उस प्रवृत्तिगत विशिष्टताका पता चलता है जो महान् पुरुषोंके लिए अनिवार्य होती है। वह विशिष्टता है सहिष्णुता, धीरता की।

मनुको पहचानकर अर्द्धाने अब उससे कहा कि 'देख, तरे पिता यहाँ पड़े हैं' उस समय वह ऊँचे मन्दिर, मण्डप, वेदी आदिकी मनोहारिता देख रहा था और मनका कृतहलपूर्ण आनन्द ले रहा था। माँकी बात सुनकर वह मनुके पास आया, और आते ही कह उठा—

“मा जल दे, प्यासे होंगे, क्या बँधी कर रही यहाँ ?”

इस उक्तिमें 'मानव'की कर्मकी सहज प्रवृत्तिकी ओर स्पष्ट सचेत है। मनु, मूर्च्छित थे, उन्हें उस स्थितिमें देखकर अर्द्धा रोने लगी, जो मनोवैज्ञानिक ही है,

हित होती है। श्रद्धा मनुकी आनन्दवादी प्रणय धारा (देखिए 'रस विमर्श') एक वैयक्तिक साधना-पथपर चली और दूसरी ओर कर्म भूमिपर 'मानव'-इडा चले। तदम्पति साधना द्वारा अपने 'काम'की पूर्णता, उदात्तताकी भूमिकाकी ओर बढ़े; 'मानव' 'काम'के कर्तव्य पक्षको सँभालनेमें प्रवृत्त हुआ। दोनों मार्ग, साधना और (निष्काम) कर्म-मार्ग, अन्ततोगत्वा एकमें मिलकर आनन्दकी भूमिपर अवसि हुए। अपने राष्ट्रको लेकर आनन्दकी यात्रा करते हुए 'मानव'का चित्र देखिए—

“वृष रज्जु धाम कर में था, दक्षिण त्रिशूल से शोभित
मानव था साथ उसी के मुख पर था तेज अपरिमित।
बेहरि किशोर से अभिनव अवयव स्फुटित हुए थे।
यौवन गम्भीर हुआ था जिसमें कुछ भाव नये थे।”

इस प्रकार आरम्भसे अन्ततक हमें 'मानव'के व्यक्तित्वका गरिमामय रूप देखनेको मिलता है। उसने अपने प्रयत्नोंसे जिस सस्कृति की स्थापना की, प्रसादजो अनुसार, उसीको आर्यावर्तके प्रबुद्ध तरुण आर्य-सघने सहर्ष स्वीकार किया। इसलि कहा जा सकता है कि 'मानव' ही (जिसका यौवन गम्भीर हुआ था) वह तरुण आर्य था जिसने अपने पिता मनुके मार्ग दर्शनमें इन्द्रके आत्मवादकी आर्यावर्तमें पूर्ण प्रतिष्ठ की। वह तरुण आर्य-सघका प्रथम नेता बना।

रसकी विवेचना करते हुए प्रसादजीने लिखा है कि “शैवागमके आनन्द सम्प्रदायके रसवादी, रसकी दोनों सीमाओं—शृंगार और शान्तको स्पर्श करते थे। भरतने कहा है—

भावा विकाराः रत्याद्याः शान्तस्तु प्रकृतिर्मतः

विकारः प्रकृतेर्जात पुनस्तत्रैव लीयते ।

यह शान्त रस निस्तरंग महोदधिकल्प समरसता ही है।” इस कथनका स्पष्ट आशय यह है कि प्रसादजी आनन्दवादी रसका उत्स शृंगार और पर्यवसान शान्त, समरसमें मानते थे। यही रसकी पूर्णता है। शान्त, निस्तरंग, प्रकृतिसे उत्पन्न होकर विकार (भाव) पुनः उसीमें लीन हो जाते हैं, और एक शान्त, निस्तरंग, मनोदशा (चित्त वृत्ति) पुनः उत्पन्न हो जाती है। इसी चित्त-वृत्तिको ‘रस’ कहा जाता है। यह आनन्द सम्प्रदायके साहित्यकार लोक जीवनके माध्यमसे ही आनन्दकी उपलब्धिका समर्थन करते हैं (देखिए ‘दर्शन विमर्श’), वे अहम् और इदम्का समन्वय लोक-जीवनके माध्यमसे ही करना चाहते हैं, अतएव उनका ‘रस’ व्यक्ति-चेतना और समष्टि-चेतनाके समन्वयके आधारपर होता है। प्रकृति जन्य व्यक्तिगत विकार विश्व-चेतनामें तपकर शुद्ध, निस्तरंग बन उठते हैं; मानवीय वासनाका व्यक्तिगत आधार तिरोहित हो जाता है, या यो कहिये कि वह विश्व व्यापक हो जाता है, वह सामान्य हो जाता है।

मैंने आरम्भ ही में, और कई अन्य स्थलोंपर भी, यह स्पष्ट कर दिया है कि ‘काम’को विश्व चेतनाके रूपमें प्रस्तुत कर देना कामायनीकारको अभीष्ट रहा है, क्योंकि ‘आनन्द’की उपलब्धि तभी सम्भव होती है। ‘काम’के व्यापक अर्थके अन्तर्गत हमारे सभी विकारोंका समावेश हो जाता है। इस ‘काम’को (इन ‘विकारों’को) नष्ट करना ‘जीवन-देयता’ ही को नष्ट करना है, जो ठीक नहीं है। अतएव उसके विस्तार, पूर्णत्वके द्वारा जीवन-देयताकी पूरी एवं आनन्दगयी अभिव्यक्ति वाञ्छनीय होती है। व्यक्ति-चेतनामें ही बद्ध रहनेपर जो ‘काम’ आत्माका यन्त्रन होता है, विश्व-चेतनाका आधार पाकर वही मोक्षका साधन होता है। मेरे यह सब कहनेका तात्पर्य यह है कि आनन्दवादी रसने लिए यह अनिवार्य होता है कि व्यक्ति-कामको विश्व-कामसे अभिन्न दिखा दिया जाय।

इस कोटिके ‘रस’की दूसरी विशेषता यह होती है (प्रसादजीके शब्दोंमें) कि “चिर विरहकी कल्पना ‘आनन्द’में नहीं की जा सकती। शैवागमोंके अनुयायी नाटकोंमें इसी कल्पित विरहका आवरण हटाना ही प्रायः दिखलगा जाता रहा। ‘अभिज्ञान शाकुन्तलम्’ इसका सबसे बड़ा उदाहरण है। बुद्धिवादके अनन्य समर्थक व्यासजी वृत्ति

महाभारत शान्त रसके अनुकूल होनेपर भी दुःखान्त है। रामायण भी दुःखान्त ही है।” प्रसादजीका यह भी कहना था कि मागवतानुयायी साहित्यका ‘परकीया प्रेम’ विवेक-की देन है। उसमें रसाभासकी ही कल्पना होती थी, आगमोंके समान अद्वैतमूलक कल्पना नहीं। “समग्र विश्वके साथ तादात्म्यवाली समरसता और आगमोंके स्पन्द-शास्त्रके ताण्डवपूर्ण विश्व नृत्यका पूर्ण भाव उसमें (तात्पर्य मागवतानुयायी परकीया प्रेम-मूलक साहित्यसे है) न था।”

✓ इस उपर्युक्त विवेचनाने सन्दर्भमें जब हम ‘कामायनी’की आत्मा (रस)पर विचार करते हैं तो यह स्पष्ट हो जाता है कि इस काव्यका रस ‘आनन्दवादी’ रस है जिसकी धारा शृंगार और निस्तरंग शान्तकी सीमाओंमें प्रवाहित है। उसका पूर्वाह्न शृंगारसे ओत-प्रोत है, उच्छल है; और उत्तरार्द्ध (मनोहर, अनासक्त) कर्मसे, साधनासे, उद्दीप्त होता हुआ शान्तमें पर्यवसित हो जाता है। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि इसमें शृंगार और शान्तकी दो भिन्न धाराओंका समावेश है; इसका तात्पर्य यह है कि व्यक्तिगत शृंगार ही विश्व-चेतनाका आधार उपलब्ध करता हुआ अद्वैत शान्तमें प्रस्तुत हो उठा है। और, इसका आलम्बन परकीया नहीं, स्वकीया है; तथा इसका विरह मिलनमें परिणत हो गया है।

शृंगार नर-नारीके रति भावका रस होता है। सृष्टिके लिए यौन रति प्रथम अनिवार्यता है; वह प्रकृतिकी मूल मांग है। इसलिए आनन्दवादी, जो लोक-जीवनके त्यागको नहीं करन् उसके समग्र ग्रहणको श्रेयस्कर मानते हैं, व्यक्तिगत रति-भावके शृंगारको प्रथम महत्त्व प्रदान करते हैं। यह शृंगार परिवार और पारिवारिक जीवनकी भूमिका होता है। केवल शान्तरसका स्थायी भाव निर्वेद (विरक्ति) होता है। परन्तु विश्व-जीवनसे विरक्ति आनन्दवादकी अवाञ्छनीय होती है; क्योंकि आनन्दवाद रागसे समन्वित विराग और विरागसे समन्वित रागको स्वीकार करता है। इसलिए केवल विरक्तिमूलक शान्त रसको वह अस्वीकार करता है। गोसाईंजीका भी कहना है—

“घर छोड़े घर जात है, घर कीन्हें घर जाय
तुलसी घर बन बीच ही, राम-प्रेम पुर छाय।”

जीवन न केवल घरके भीतरका स्पृष्टणीय होता है और न केवल घरके बाहर-का जीवन वरणीय एव श्रेयस्कर होता है। घर और घरके बाहर, दोनोंका समन्वित रूप ही आदर्श जीवन होता है, वही जीवन-मोक्ष है, और वही काम्य होता है। ऐसा जीवन ‘विदेह’का जीवन होता है, और ‘विदेह’ ही आनन्दवादी आकाशका आदर्श मानव होता है। इसलिए आनन्दवादी रसमें केवल विरक्तिको स्थान नहीं मिल सकता; उसमें भोग-त्याग, अनुरक्ति विरक्ति, राग विरागका समन्वय अनिवार्य है। और, यह समन्वय रति-चेतना तथा समष्टि-चेतनाके एकीकृत रूपकी उपलब्धि के द्वारा ही सम्भव होता है।

‘घर-बाहर’की समस्याको आधुनिक युगमें बड़े जोरसे उठाया गया। भी रवीन्द्रनाथ टैगोरने अपने प्रसिद्ध उपन्यास ‘घरे बाहरे’में और भी जेनेट्रुमारनीने

‘सुनीता’ तथा ‘काम प्रेम परिवार’म, इसे उठाया। परन्तु दोनों साहित्यकार उसके समाधानम पूर्णत अक्षम रहे। घर और बाहरम सामंजस्य न हो सका। ‘सदीप’ और ‘हरीश’ दोनों, क्रमशः ‘परे-चाहिरे’ और ‘सुनीता’में, बाहरम प्रतीक हैं, वे परम जाये गये, पर वे उसम स्थाये न जा सन। घर घर रह गया और बाहर बाहर बला गया। ‘काम प्रेम और परिवार’म लेखने वैचारिक कुशाग्रेमें समस्याको ही तिरोहित कर दिया, समाधान मान कुच्छल न कर रह गया। यह विवेकवादका परिणाम रहा।

सात यह है कि ‘काम’की जिस व्यापक भावनापर घर-बाहरका समन्वय होता है उसकी स्वस्थ अनुभूति इन दोनों लेखकोंको न मिल सकी। ‘काम’की व्यापक भावना ‘आत्मवाद’के प्रशस्त मोडम पोषित, पल्लवित और प्रौढ होती है। सातको स्पष्ट करनेक लिए अधिक विस्तार न देकर मैं कहना यह चाहता हूँ कि ‘विदेह’ मार्गपर चलकर घर-बाहरम समन्वय स्थापित किया जा सकता है। ‘काम’को पहले ‘अनग’ (विदेह) बनाकर और फिर उसे स्वीकार करके यदि मानव मुक्त कर्माचरणमें प्रवृत्त हो तो यह घर-बाहरको एक कर सकता है। प्रसादजीने इसी व्यापक कामकी (जो आत्मवादकी जालाम सहज ही अनग हा जाता है) भूमिकापर घर और बाहरको एकाकार करनेका सफल प्रयत्न किया है, जिसे हम देन आये दे, और आगे ‘दान निमर्श’में देखगे। कामकी इस भावनाके आगे घर घर भी रहता है, और यह बाहरने अभिन्न भी होता है।

आत्मवादी व्यापक काम भावनापर आधारित सत्सृति, वैदिक सत्सृति (या ‘कामायनी’में प्रतिपादित सत्सृति)के विषयमें प्रसादजीका यह कथन बड़ा महत्वपूर्ण है कि “यह सत्सृति विश्ववादकी तिरोधिनी नहीं, क्योंकि इसका उपयोग तो, मानव-समाजम, आरम्भिक प्राणिपधम सीमित मनोभावोंको सदा प्रशस्त, विनासोन्मुख बनानेके लिए होता है (‘काव्य और कला’)।”

उपयुक्त उद्धरणको ध्यानसे पढ़िये, मूल ‘प्राणित्पधम सीमित मनोभावों’ (‘रहस्य’ सर्गमें कहा गया इच्छा लोक)को ‘सदा प्रशस्त, विनासोन्मुख’ (अर्थात् राग कर्म और विराग ज्ञानसे निरन्तर सम्पन्न रखकर उनका विवास, उदात्तीकरण) करना ही (‘कामायनी’की) सत्सृतिकी उपादेयता है और यह सत्सृति इसीलिए ‘विश्ववाद’ को सदन ही अपनेम समेट लेती है।

✓ इसीलिए आनन्दवादी प्रसादने दाम्पत्य रतिक शृंगार और विश्व रतिके आश्रय से उत्पन्न होनेवाले शांत रसका समन्वय किया है, विश्व रतिम देन-रतिका भाव निहित है क्योंकि आनन्दवादम माना जाता है कि ‘विश्व स्वय ही इक्षर है’। यहाँपर इस तथ्यको समझ लेना चाहिए कि यत आनन्दवाद केवल विरक्तिकी नहीं, वरन् उससे सम्पृक्त उल्लास और रतिकी स्वीकार करता है, इसलिए उसका (दान्तका) स्थायी भाव भी ‘रति’ भाव होता है। और यह रति भाव किसी विश्व निरपेक्ष देवके प्रति नहीं,

वरन् इस व्यक्त, गोचर विश्व जीवन देवताके प्रति होता है, और वह देवता है 'काम', जो 'ईश्वरकी अभिव्यक्ति'का सत्रसे बड़ा व्यापक रूप है।

अतएव अब हम यह निष्कर्ष लेकर आगे बढ़ेंगे कि 'कामायनी'का, जो एक आनन्दवादी कृति है, मूल (स्थायी) भाव 'रति' ही है, भेदके लिए यदि हम चाहें तो इसे आनन्दवादी रति कह सकते हैं। क्योंकि यह रति भोगवादी रति और बौद्धिक रतिसे भिन्न होती है। भोगवादी शृंगारके दोनों पक्षों (सभोग और विप्रलम्भ)म नर-नारीकी रति भावना ही व्याप्त रहती है। उसके सम्भोग पक्षमें तो यौन चेतनाकी उछल-कूद रहती ही है, वियोगमें भी उसीकी अतृप्ति—पीडाकी विवृत्ति ही प्रस्तुत की जाता है। रीतिकालीन शृंगार काव्योंके नायक नायिका संयोग और वियोग दोनों स्थितियोंमें भौतिक रति-पीडासे मुक्त नहीं हो पाये। उनके संयोग-उल्लास और विरह रुदनमें वही यौन रति-रस ही निम्नित रहा। साकेत की उर्मिलाका शृंगार बहुत अंशोंमें इसी कोटिका व्यक्त हुआ है। विरहकी दशामें उसे इसी बातका दुःख अधिन है कि 'अब तो कमल ही सबल रहे', यह एकदम भोगवादी रति प्रेरित विरहोद्गार है।

दूसरी ओर मागवतानुयायी साहित्यमें वर्णित राधा-कृष्ण या गोपी-कृष्ण शृंगारका आधार विशुद्ध विवेकवादी है। उनकी उष्णता और पार्थिव-तृप्ताकी तृप्ति अतृप्तिके उल्लास एवं पीडाका उसमें अभाव है। उसका सारा प्रणय-व्यापार बुद्धिकी भूमिकापर है, 'ब्याहैं एक करै दस कुञ्जा अन्तहु कान्ह हमारे'में बौद्धिक रति ही प्रतिफलित है। यह विवेकवादी रति भोगवादी रतिके ठीक विपरीत होती है।

आनन्दवाद, परन्तु, उनकी भूतको उचित मानमें अनिवार्य रूपसे ग्रहण करता है। वह भोगवाद और विवेकवादको जीवनकी मध्यभूमि, कामकी व्यापक भावनासे निर्मित मूल जीवन भूमि, पर अवस्थित करता है। कहा जा चुका है कि यह जीवन-पथ सभी भावोंको स्वीकार करता है, अतः नर-नारीका प्रणय (नर-नारीका तन भूत) उसे स्वीकार है। क्योंकि वही भावी जीवनकी निगूँध भूमिका है, उसीपर सड़ा होकर व्यक्तिका जीवन अपने लक्ष्यको, चरम पुरुषार्थको, प्राप्त करनेकी साधनामें निरत होता है। यह आनन्दवादी रति सृष्टिकी विकासशील सर्जनशक्ति होती है, जो 'काम' (प्रकृत धासना)को सन्तुष्ट और मयादित करती हुई उस पूर्ण विकासतक उठा ले जाती है। भोगवादी रति 'काम'को विवृत बनाकर उसे विनष्ट कर देती है, विवेकवादी रति उसे लोक भूमिसे काट देती है, और आनन्दवादी रति उसे विश्व भूमिकापर स्वस्थ रूपमें अवस्थित करनेमें समर्थ होती है। हम जानते हैं कि भोगवादी कामको 'आनन्द' (नर)ने जब ग्रस कर दिया, तो उनका सामने 'रति'य रूपमें स्वयं सृष्टि शक्ति खड़ी होकर काम-उद्धारकी प्रार्थना करने लगी। उसकी याचनापर 'आनन्द'ने पुनः कामको जीवन प्रदान किया, परन्तु उसे 'पिदेह' (अनग) बनाकर ही। इसी आनन्दवादी रतिके द्वारा 'भोगवादी कामको 'पिदेहरूप' तक ले जानेकी कहानी है 'कामायनी'। यही कारण है कि हम काव्योंमें वर्णित 'काम' को, और 'रति'को क्रमशः अनुपे और भ्रष्टाच सामने प्रस्तुत किया है।

हम यह जानते हैं कि काव्य रसका जो प्रमुख आश्रय-पात्र होता है, उसीके षष्ठ पाठकका तादात्म्य स्थापित हो पाता है। 'कामायनी'के आनन्दवादी शृंगारका आश्रय है 'भद्रा'; उसीमें आनन्दवादी रसिका पूर्ण स्वरूप निहित है। यौन रसिसे लेकर तत्सत्य और चराचर रसितकको उसका हृदय अपनेमें भरे हुए है। 'अभिज्ञान सुन्तलम्'में जो स्वरूप सुकुन्तलाका है, कुछ वैसा ही स्वरूप 'कामायनी भद्रा'का। अब केवल एक अन्तिम निवेदन करके मैं रसकी दृष्टिसे 'कामायनी'की कथाका अध्ययन आरम्भ करूँगा।

प्रसादजीने इसी आनन्दवादी रसिके आश्रयसे उत्पन्न होनेवाले शृंगारके लिए भाव, अनुभावों और संचारी भावोंका विधान किया है। कविने उन्हीं घटनाओंका पन किया है, पात्रोंके व्यक्तित्वोंके उन्हीं अंशोंका उद्घाटन किया है, उन्हीं मानवीय तथ्योंका अंकन किया है, मूर्तिविधान द्वारा उन्हीं भावों-विचारों-रूपोंको प्रस्तुत किया है; और सगीत-नृत्य एवं आध्यात्मिकताका उसी मात्रामें अवलम्बन लिया है जिनके द्वारा काव्यका स्थायी भाव (आनन्दवादी रस) अद्वैत, आनन्द, या समरसताकी शीर्षपर अवस्थित हो सके, जहाँ पहुँचकर प्रवृत्त वासना (काम) पूर्ण एवं विश्व-मगलसे मद्धित श्रेय हो जाय। संक्षेपमें, मैं कहना यह चाहता हूँ कि कविने 'कामायनी' काव्यका प्रधान आगमानुयायी रसवादी नाटक-काव्यका रस रखा है। इस चर्चाके उपरान्त हम इस 'काव्य'के रसपर विस्तृत विचार करेंगे।

उद्दीपन विभाव

काव्यके आरम्भ ही में हमारे सामने 'हिम गिरिके उचु ग शिखर पर' एक पुरुषको भीगों नयनोंसे प्रलय-प्रवाह देखते हुए प्रस्तुत कर दिया गया है; और उसका एक चित्र यह है—

“पिप्ता कातर वदन हो रहा, पौरुष जिसमें जल-प्रोत
उधर उपेक्षामय यौवन का, बहता भीतर मधुमय स्रोत।”

चिन्ताके आवरणमें गोरुखसे सम्पूरित यौवनके मधुमय (प्रेम) स्रोत (भाव धारा) को झलका दिया गया है। यह है काव्यका नाटकीय आरम्भ। सुतूहल उत्पन्न होता है; हम यह जानना चाहते हैं कि इस युवकका पूर्व-जीवन क्या था, तथा उसके भीतर स्पन्दित (किन्तु उपेक्षित) मधुमय स्रोतका आलम्बन क्या था। इस जिज्ञासाकी शान्ति कवि 'फलैश वैर' (पूर्व-कथा)के द्वारा कर देता है। हमारे मानसमें यह 'फलैश वैर' प्रवृत्ति होता है, इसे स्मृति कहते हैं। यह पुरुष स्मरण करने लगता है कि, यभी उसका वह जीवन था जहाँ,—

“कंठ कवणित, रणित नूपुर थे, हिलते थे छाती पर हार
मुखरित था कलरव गीतों में, स्वर लय का होता अभिसार।”

“वह अनंग पीड़ा अनुभव सा, अग मंगियाँ का नर्तन
मधुकर के मरंद उत्सव सा, मंदिर भाव से आवर्तन ।”

X

X

X

“अर न कपोलों पर छाया सी, पड़ती मुख की सुरभित भाप
भुज मूलों में शिथिल वसन की व्यस्त न होती है अब भाप ।” (आदि)

अपने पूर्व जीवनकी स्मृतिमें मनुने जो कुछ इन उपर्युक्त पक्तियों (तथा अन्य अनुद्धृत पक्तियों)में कहा है, यदि उस सगके आधारपर उस जीवनके व्यापारोंकी रगमचपर प्रस्तुत किया जा सके (जो आजरे चल चित्रोंके लिए असम्भव नहीं है) तो वह अत्यन्त हृदय-ग्राही अभिनय होगा। फिर भी मनुने देव जीवनके इन विविध रस सित्त मिश्रोंको अपनी कल्पना द्वारा आयत्त कर लेनेपर भी हममें रति भावका उद्रेक, इसलिए, नहीं होने पाता है कि कविने तुरत हमें यह स्पष्ट बता दिया कि उस भोग वादी जीवनके कारण ही उतनी बड़ी आपदा उसके ऊपर टूट पड़ी और उसका प्राय विनाश हो गया।

परन्तु ‘चिन्ता’ सर्ग के इन दोनों तथ्यों (अर्थात् भोगवादी देव-जीवनके रसाग्र चित्रोंके प्रस्तुतीकरण और उसके फलस्वरूप होनेवाले जल प्लावनकी भीषणताके चित्रण)के कारण रसकी दृष्टिसे दो उपलब्धियाँ प्राप्त होती हैं जिनपर हम ध्यान देना चाहिए। एक तो यह कि मनुकी असहाय स्थिति और उनके वेदनाभिभूत उद्गारोंके कारण हम उनपर तरस खाते हैं, वे हमारी दयाके (सहानुभूति)के पात्र बन जाते हैं। दूसरे यह कि हम यह जान जाते हैं कि निराश विलास, ऐकात्म्य अधिकार भोग भावना, अमागलिक है, और इसलिए हममें उसके प्रति वितृष्णा, विरक्ति, उत्पन्न हो जाती है। निराश विलासकी भावना आनन्दवादी रसकी निष्पत्तिमें बाधक है, इसलिए उसके प्रति श्रुत्याका उत्पन्न होना अर्थात् भोगवादका प्रत्याख्यान करना आनन्दवादी रस निष्पत्तिके लिए अनिवार्य है।

यही कारण है कि ‘चिन्ता’ सर्गमें ‘रति’का उद्रेक नहीं हो पाता, केवल उसके लिए उपयुक्त स्थितिका निर्माण हो पाता है। रतिका उद्रेक तर होता है जल हृदयमें आशा, उल्लास हो। और, सौन्दर्यका साक्षात्कार आशा उल्लासका सर्वाधिकारण होता है। आत्माको अपनेमें लीन कर लेनेकी जो क्षमता सौन्दर्यम होती है वह अन्य किसीमें नहीं। ‘आशा’ सर्गमें प्रकृतिने अपूर्ण लावण्य, छवि सभारको प्रस्तुत करके रति उद्रेककी पूर्व भूमिका पूरी कर दी गयी है। मनुने सामने (और पाठकोंके सामने भी) विनाशकी भीषणता दूर हो गयी, सुषमाका निराार होन लगा।

“नय कोमल आलोक बिम्बरता हिम ससृति पर भर अनुराग
मित सरोज पर क्रीड़ा करता जैसे मधुमय पिंग पराग ।”

X

X

X

X

“सिंधु सेज पर घरा कपू अर तनिक सङ्कुचित बगी सी
प्रलय निद्रा की दृढ-चल स्मृति में मान किये गा पेंदी सी :”

और मनुके चारों ओरका सत्तार अनन्त रमणीयतासे सम्पूरित हो उठा; प्रकृति लताका यौवन भराव पर १।

“अचल हिमालय का शोभनतम लता कलित शुचि सानु शरीर
निद्रा में सुख स्वप्न देखता जैसे पुलकित हुगा अधीर।”

×

×

×

“संघा घन माला सी सुन्दर ओढ़े रंग विरंगी छोट
गगन-बुझिनी शैल श्रेणियाँ पहने हुए गुफार किसीट।”

सौन्दर्य ‘चेतनाया उज्ज्वल बरदान’ होता है और उसका स्वयं चेतनाकी प्रत्यक्ष उपलब्धि है। ‘काम’ चेतनाका प्रकृत कम्पन ही है, यह कहा जा चुका है। अतएव अपने परितः, ऊपर-नीचे, सौन्दर्यके दर्शनमें निरत मनुका हृदय अपने ‘चिंताजन्य विषाद’के (जड़ताके स्थानपर) मोतरसे उभरती हुई चेतनाकी इस मूल मधुर स्फुरणा (अनादि वासना)का अनुभव करने लगा—

“नव हो जगी अनादि वासना मधुर प्राकृतिक भूप समान।”

इससे मनु व्याकुल हो उठे, उनके भीतर जो ‘मधुमय स्नेह’ उपेक्षित रहा, प्रकृतिसे अनादृत सौन्दर्यने उसका मुँह खोल दिया। मनुका हृदय अनेलेपनकी भावनासे पीड़ित होकर कह उठा—

“कब तक और अकेले, है मेरे जीवन बोहो।”

इस स्थल पर हमें इस बातको ठीकसे समझ लेना चाहिए कि मनुके भीतरसे कविने उसी ‘भूत’को उठती हुई दिखाया है जो प्राकृतिक है और जिव आनन्दवादमें अनिवार्य रूपसे स्वीकार किया जाता है। ‘चिन्ता’ सर्गमें भोगवादका प्रत्याख्यान करने और ‘आशा’ सर्गमें प्रकृतिसे सोहास सौन्दर्य प्रस्तुत करके कविने उद्दीपन विभाव पूरा किया।

आलम्बन विभाव

‘श्रद्धा’ सर्गमें रति उद्रेकके लिए आलम्बन प्रस्तुत किया गया है। हम देख आये हैं कि इसी सर्गमें काव्यके ‘काय’का बीज-वपन हुआ है। अब यहाँपर हम यह देख रहे हैं कि यहाँपर आनन्दवादी रसकी निष्पत्ति का आलम्बन प्रस्तुत होता है (उद्दीपन तो पहले ही उपस्थित था), और इस प्रकार प्राथमिक विभाव विधान संपन्न हो उठता है। रस निष्पत्ति में विभावका मौलिक और सर्वाधिक महत्त्व होता है। विभावके स्वरूप विवेचन द्वारा ही हम रसका उपयुक्त बोध पा सकते हैं। जिस प्रकृति और कोटिका विभाव होगा, उसी प्रकृति और कोटिका रस भी होगा। इसलिए विभाव विधानमें कविको, और विभाव विम्लेषणमें समीक्षकको, अत्यधिक जागरूक रहना पड़ता है। काव्यमें जिस स्थलपर विभाव पक्षको प्रथम बार प्रस्तुत किया जाता है उसका महत्त्व और भी अधिक होता है। इसी स्थलपर यदि हम उसे सम्यक् रूपसे ग्रहण न करेंगे तो रस निष्पत्तिके उपयुक्त बोधमें अवरोध होगा।

इसलिए प्रसादजीने बड़े मनोयोगके साथ घूरे एक सर्गमें आल्म्वन विभाज्य प्रस्तुत किया है। (इसने पूर्वके एक सर्गमें, 'आशा' सर्गमें, उद्दीपन पक्षका भी इसी प्रयत्नके साथ वर्णन किया गया है।) आल्म्वनके रूपमें 'कामायनी भद्रा' सामने आती है। और आते ही उसने नाटकीय प्रश्न किया—'कौन तुम ससृति जल निधि तीर, तरंगोंसे पेंक्री मणि एक।' मनुको 'एक शिटका-सा लगा'; वे 'निरखने लगे लुटे-से' कि यह प्रश्न किसने किया।

“और देखा वह सुन्दर दृश्य, नयन का इन्द्रजाल अभिराम
कुसुम वैभव में लता समान, चन्द्रिका से लिपटा घनश्याम।
नील परिधान-बीच सुकुमार खुल रहा मृदुल अधसुला अंग
खिला हो ज्यों विजली का फूल, मेघ-वन बीच गुलाबी रंग।
आह ! वह मुख ! पश्चिम के ज्योम बीच जप घिरते हों घनश्याम
अरुण रवि मण्डल उनको भेद दिखायी देता हो छबि घाम।”

×

×

×

“और उस मुख पर वह मुस्क्यान रक्त ! विसलय पर ले विभ्राम
अरुण की एक किरण अम्लान अधिक अलसाई हो अभिराम।” (आदि)

‘कविहि अरुण बल आखर सँचा’, कवियोंके पास अर्थवाही शब्दोंका ही बंध होता है। इनके माध्यमसे वे प्रस्तुतका ‘अतिशय विधान’ करनेमें समर्थ होते हैं। कविही करपना और बला जितनी उत्कृष्ट हागी, उसके शब्दों और उनकी सघटनाओंमें उतना ही अधिक अर्थ, गौरव होगा। कविने उपर्युक्त तथा इस प्रसंगकी अन्य पक्तियोंमें भद्राका जो शब्द विम्व निमित्त किया है उसे यदि पाठकनी प्रादिका कल्पना आयत्त कर ले, तो वास्तवमें वह मनुके समान ही उसे देखकर विमुग्ध हो उठेगा। और मनुके समान वह भी जानना चाहेगा कि—

“कौन हो तुम वसन्त के दूत विरस पतझर में अति सुकुमार
घन तिमिर में चपला की रेत तपन में शीतल मन्द बहार।”

रतिके उद्रेकके लिए अब और क्या चाहिए ! रोमैण्टिक प्रणय और सामान्य रूपक भोगवादी रतिके लिए उपयुक्त आल्म्वन प्रस्तुत हो गया। यदि ऐसी स्थितिमें मनु भद्राके हृदयमें रतिकी स्फुरणा दिखा दी गयी होती, तथा उनके हाव भाव, अनुभाव एवं भावाभिभूत मधु सलापको प्रस्तुत किया गया होता, तो पाठकोंकी रक्ति भी विधुग्धि न हुई होती। उससे पाठकोंकी रसास्वाद ही मिलता। साधारण रूपसे प्रणयका प्रारम्भ इसी मधुर पलातकी भूमिकामें दिखाया जाता है।

परन्तु अद्वैतमूलक आनन्दवादी रसके लिए उपयुक्त आल्म्वनम अन्त गरिमा का निदर्शन आवश्यक होता है। यही कारण है कि कवि इस प्रसंगमें भद्राके व्यक्तित्व के अन्तर्पक्षका तन्मय और विस्मरपूर्ण उद्घाटन करनेमें प्रवृत्त होता है। भद्राके हृदयकी उच्चाशयता, गिन-शक्तिसे प्रति उसके अदृष्ट विश्वास एवं उसकी जगत्प्रीत्यागे मांग

लिक होनेकी आरम्भपूर्ण भावना, दुःख मुल्ले समस्त बोध, जीवनकी अपार ममता, प्रगतिशीलताका प्रेम, 'विश्वको सोरभसे भरनेवाले' 'मुमन से' खेल खेलनेकी उत्साहपूर्ण आकांक्षा, 'शक्तिशाली हो विजयी बनो'का दृढ़ निश्चय मानवताकी विजयका अपूर्व उत्साह, सेवा भावना आदि सभी मानवीय उत्कृष्ट गुणोंको कविने इस सर्गमें व्यक्त कर दिया है। वह न केवल मनुको 'तप नहीं केवल जीवन सत्य' बताकर जीवनमें उत्साहपूर्ण, आशामय, पक्षयी और रीतिरिती है और 'काम'की 'भगत से मद्धित श्रेय' कहकर उन्हें धामसे न सिद्ध करनेकी प्रेरणा देती है, बरन् वह रस दया, माया, ममता, विश्वास तथा मधुरिमासे भरा अपने स्वच्छ, निर्विकार, हृदयको भी उनकी स्थायितामें प्रस्तुत करती है। कर्तव्यकी गरिमासे आलोकित भद्राका अन्तःकरण हमारे सामने निराश्रुत कर दिया गया है। और हम कविके शब्दोंमें वह उठते हैं कि यह रमणी यस्तुत 'हृदयकी अनुरक्ति गाल उठार, एक लगी काया उन्मुक्त' है।

X

X

X

अनुभाव और संचारी भाव

यहाँ आनन्दवादी शृंगारका आलम्बन विभाव पुरा हो उठा। मनुकी अन्तःचेतनासे काम उभरता है। 'काम' और 'वासना' सर्गोंमें मनुके कामोन्मादकी अभिव्यक्ति है, जो काव्य-रसिकोंके सतत आनन्दका कारण बनी रहेगी। नरके जीवनमें नारीका, और वह भी भद्रा जैसी नारीका, प्रथम प्रवेश युगान्तरकारी घटना है, नारीके लिए भी यही सत्य है। दोनोंका संचार परिवर्तित हो जाता है, सपनेसे भर जाता है और जीवन मधुर रससे सिग्ध हो उठता है। विश्वकी सृजनात्मिका शक्ति दो अपरिचितोंको एक करनेकी चेष्टा करती है। यहाँ भी वैसा ही होने लगा—

“दो अपरिचितों से नियति अब चाहती थी मेल।”

पाठक मनु और भद्राके साथ पूर्णतः सहृदय बन जाता है, और दाम्पत्य रतिकी धारामें उसका हृदय प्रवाहित हो जाता है। 'काम' सर्गसे लेकर 'कर्म' सर्गतक नर-नारीके रति मिलनकी कहानी है। इसमें अनुभावों और संचारियोंका वर्णन भी है। इहाँ सचको पढ़कर कदाचित् आचार्य शुक्लने इस काव्यम 'मधुचर्या' का अतिरेक' उद्घाटन, जो वास्तवमें इस काव्यमें नहीं है। 'अतिरेक' तो तब होता जब 'रति' भावाभित अनुभावों, संचारियों एवं काव्य व्यापारोंको अमर्यादित छोड़ दिया गया होता। 'काम' सर्गमें जैसे ही मनुमें रति भूख बढ़ने लगती है, उसी समय 'काम' अपने प्रगतिशील स्वरूपकी विश्लेषणा करता हुआ उन्हें बता जाता है कि 'यह नीड मनोहर कृतियोंका, यह विश्व कर्म रगस्यल है।' 'वासना' सर्गमें मनुमें प्रणयजय ईर्ष्या जाग्रत होती है, उसे भद्राके गम्भीर व्यक्तित्वके सम्मुख तुरन्त शान्त कर दिया जाता है। मनुने अधीर होकर 'चेतना समर्पण' किया और भद्रा 'समीप शुक चली' तथा उसने उस

समर्पणको गरिमापूर्ण ढंगसे स्वीकार कर लिया, परन्तु उच्छृंगलता कहा नहीं आने पायी। इस पूरे प्रसंगको गरिमाही एक परिधि घेरे हुए है।

‘लज्जा’ सर्गमें कविने पुरुषने ‘चेतना समर्पण’के उपरान्त नारी-हृदयमें उठनेवाली उत्पन्ना, उल्लास, चिन्ता, बेचैनी, भाव विभोरता आदिकी तरंगोंको अपूर्व कौशलके साथ प्रस्तुत किया है; परन्तु नारी हृदयकी इन सभी रति मुग्ध अवस्थाओंको ‘लज्जा’से (जिसे प्रसादजी श्रीकी वदन ही मानते थे) स्यमित रखकर ही प्रस्तुत किया गया है। वहाँ भी पाठकको ऐन्द्रिक उत्तेजना नहीं मिलती, वरन् उसकी अन्तर्चेतनाको ‘पुनः पुनः ह्लादः’ ही प्राप्त होता है जो काव्यका औदात्य है। ‘कर्म’ सर्गमें रति व्यापारकी भी व्यवस्था करा दी गयी है, परन्तु यह भी प्रसंगकी उत्कृष्टता और भव्यतामें शीतल ही बनी रही, उत्तेजना प्रदान करनेवाली नहीं।

इसलिए मैं यह नहीं मानता कि इस काव्यमें मधुचर्याका अतिरेक है। आनन्द, उल्लास और प्रेमोन्मत्तके जीवनको स्वीकार करनेवाले आनन्दवादियोंके लिए इस मात्रा और कोटिकी मधुचर्या स्वीकार करना अनिवार्य है। यदि ‘कामायनी’में मधुचर्याका अतिरेक है, तो फिर ‘उर्वशी’, ‘सायन्त’, कृष्णके लीला-काव्यामें क्या माना जाय। गोसाईजीका वादिका प्रसंग क्या मधुचर्याके अतिरेक दोषसे फिर वंचित कहा जा सकता है। कालिदासके ‘मेघदूत’ और ‘कुमार सम्भवम्’की तो बात ही छोड़ दीजिये। तैर, मेरा निवेदन यह है कि ‘काम’ सर्गमें लेकर ‘कर्म’ सर्गतरङ्ग (दास्यत्व) रतिकी जो घोर प्रगल्भता है, वह अपनी मोहमुग्धता और शालीनतामें हिन्दी साहित्यमें अपूर्व है।

‘कर्म’ सर्गमें घोट्टा ‘रत्नसं’, उत्सुकतापूर्ण अवरोध भी आता है जो नाटकीय चमत्कारका अंग है। मनुने द्विगा-कार्यसे श्रद्धाको ग्लानि होती है, और रति (मिलन रति)की पूर्णतामें बाधा प्रस्तुत होती है। यह बाधा किस प्रकार दूर हुई, इसे हम देन आये हैं। ‘कर्म’ सर्गने अन्तमें मिलन-पथ पूरा होता है—

“दो काटों की सन्धि बीच उस निभत गुफा में अपने,
अग्नि-शिखा बुझ गई, जागने पर जैसे सुख सपने।”

विप्रलम्भ शृंगार

यहाँ आनन्दवादी रति धाराने पूर्वोक्त दो सीमाओं (दास्यत्व रति और शान्त) में एकका पूर्ण त्याग कर लिया। यहाँसे उसका दूसरा पक्ष भी उभरने लग जाता है। नर-नारीय मिलन विन्दुपर गार्हस्थ्य जीवनका भजन निमित्त होता है, जहाँ जीवन सौन्दर्य और त्यागकी स्वीकार करने चलता है, जो वैयक्तिक तृप्तिन मात्र ही त्याग और आत्मविस्तारका आश्रय होता है, जो भोग और कर्तव्यका, प्रेम और भेदका, कष्टना भोग होता है। श्रद्धा रती व्यापक काम मार्गपर मनुको ने जाना चाहती थी, मकी चर्या की जा चुकी है। पर मनुके अरचेतामें उभर कर शरणी पुन

स्थापनाया प्रयत्न करनेवाली 'गुरु स्रष्टृति'ने उन्हें इस नूतन व्यापक काग मार्गमें काट-कर अलग कर दिया, भोगवादी देवता आनन्दवादी 'मानव' न बन सना ।

‘काम जब उत्पन्न होता है, तो द्वैतको छेद कर ही । ‘स एकांगी न रेमे’, यह (नक्ष) अकेला रम नहीं सकता था, अतः रमणजी इच्छा (वाम)से उसने अपनेको एकसे अनेक किया । ‘काम’ने अपने इसी मूल, द्वैत-आधारित रूपका बोध मनुको कराते हुए कहा था—

“भुज एता पक्षी तरिताओंकी शैलोंके गले सनाथ हुए
जलनिधि का अंपल व्यजन बना धरणी का, वो वो साथ हुए ।” (‘काम’ सर्ग)

और ‘आशा’ सर्गमें मनुके भीतर यही द्वैत-आधारित ‘काम’ (अनादि वासना) की स्मरण उत्पन्न हुई थी—

“नय हो जमी अनादि वासना मधुर प्राकृतिक मूल समान
चिर परिचित सा चाह रहा था इन्द्र सुरज करके अनुमान ।”

परन्तु द्वैतकी ‘वात्सा’में ही ‘काम’की अगति भी निहित है । उसकी मुक्ति है द्वैतम पुनः अद्वैतकी अनुभूति या लेनेम, या अनेकतामें एवताका दर्शन कर लेनेमें । इसीमें उसकी प्रगति है । अतएव नर नारीके रति मिलनके उपरान्त इस प्रगति-मार्गपर न चला भोगवादी होना है । आनन्दवादीको इसी द्वैत भावनाके अतिरेक, या ऐकान्तिक द्वैत भावनासे विद्रोह करना पड़ता है । मनुमें भोगवादी द्वैत-मूल रति भावना थी और भद्रामें द्वैत-अद्वैत समन्वित, प्रेय-श्रेय समन्वित रति । इन्हीं दो भावनाओंके संघर्ष का परिणाम है मनु भद्राका विरह । ऐकान्तिक द्वैतकी बाधा आनन्दवादी शृंगारका विप्रलम्भ पड़ है, और उस द्वैतको निस्तरंग समरसताकी अनुभूतिसे भर देना उसकी पूर्णता है ।

हमारी सहानुभूति, सहृदयता (समान हृदयशीलता) अतएव मनु और भद्रा दोनोंसे थी, परन्तु जैसे हम केवल भद्राक साथ सहृदय हो पाते हैं । हमारी सम्पूर्ण सहानुभूति उसीके साथ रहती है, क्योंकि मनु उसे ऐसी दशामें छोड़ जाते हैं जिस समय उनके साहचर्यकी उसे अतीव आवश्यकता थी, साथ ही भद्राके किसी जाने या अनजाने दोषके कारण उन्होंने उसका त्याग नहीं किया । मनुने उसे उसकी उच्चा-चायताके लिए ही दण्ड दिया, इसलिए हमारा तादात्म्य उनसे नहीं हो सकता । परन्तु इस स्वरूप पर इस तथ्यकी ओर मैं पाठकोंका ध्यान आनृत कर देना नितान्त आवश्यक मानता हूँ कि फिर भी हम मनुसे घृणा नहीं कर पाते हैं । हम उनपर तरस ही खाते हैं, उनसे घृणा नहीं करते । जिन लोगोंने इस काव्यका पूर्व ग्रह-रहित एव मननपूर्वक अध्ययन किया होगा, उन्हें यह पता होगा कि ‘आशा’ सर्गसे ही कविने इस तथ्यका संकेत किया है कि ‘मनु गुरु-स्रष्टृति’की छायामें चल रहे थे । मैंने भी ‘वस्तु विमर्श’के प्रकरणमें इसकी चर्चा की है । अतएव इस स्थलपर यह सोचकर कि यह व्यक्ति अपने अचेतन मनके संस्कारोंसे विवश है, हम मनुपर तरस रखेंगे न कि उनसे घृणा करेंगे ।

यदि हम ऋषि शापको महत्व न दें, तो शकुन्तलाके प्रति दुःखान्तरा व्यवहार अनुत्तरदायित्वपूर्ण ही जैवेगा, कालिदासने शापके द्वारा उसके औचित्यकी स्थापना की है। परन्तु प्रसादजीका आधार तो विशुद्ध मनोवैज्ञानिक है। आधुनिक मनोविज्ञान भी यह मानता है कि मनुष्य कुछ पैतृक विशिष्टता लेकर उत्पन्न होता है; और उसके व्यक्तित्वके विकासमें इन मौलिक विशिष्टताओं, व्यक्तिके परिवेश और उसके सामाजिक जीवन आदि सभीका योग होता है। व्यक्ति कहीं शून्य से उत्पन्न नहीं होता है। उत्पन्न होते ही वह अपनेको किसी-न किसी साम्प्रतिक, या सामाजिक, भूमिकापर पाता है। आगे चलकर उसके व्यक्तित्वका चाहे जो रूप हो, इस प्रारम्भिक सत्त्विका प्ररोध प्रभाव उसके मूलमें बना रहता है। मनुष्ये जीवनका बचपन ही नहीं, वरन् यौवन भी, कविने अनुसार, देव-संस्कृतिके भोगवादी उपादानोंसे निर्मित था। अतएव, यदि उनमें उस संस्कृतिका अचेतन उभार हो तो वह मनोवैज्ञानिक ही कहा जायगा।

दुसरा इस बातका है कि मनोविज्ञानको सर्वाधिक महत्व प्रदान करनेवाले इस युगके हिन्दी समीक्षकोंने मनुके चरित्रके मूलमें व्याप्त इस मनोवैज्ञानिक तथ्यको महत्व नहीं दिया। अस्तु, मेरा निष्कर्ष यह है कि इस मनोवैज्ञानिक तथ्यको हृदयगम कर लेनेपर हम भ्रष्टाको छोड़कर भग जाने मनुके साथ वादात्म्य तो नहीं कर सकते हैं, पर हमारी दया उनके साथ अवश्य रहती है। हम यही कहकर रह जाते हैं कि मनुने बड़ी भारी गलती की, परन्तु इसके कारण हम उन्हें 'खलनायक'के पदपर प्रतिष्ठित नहा कर पाते। इस निष्कर्षका आगे चलकर हमें काम पड़ेगा, अतः इसे स्मरण रखना चाहिए।

इसके उपरान्त विरहकी स्थिति प्रस्तुत होती है। भ्रष्टाके लिए केवल व्यक्तिगत-प्रणय पीड़ाकी अभिव्यक्तिवा काम नहीं है। उसमें दाम्पत्य रतिके उच्चतर स्वरूप वात्सल्यका भी स्रोत तरंगित है। अतएव उसका रति भाव सङ्कुचित नहीं, विकास पथपर है। अब वह रमणी नहीं, प्रेयसी ही नहीं, वरन् माँ भी है। उसमें माँकी दर्शनीय गरिमा है। जगदम्बा (सृष्टि शक्ति)के विश्व हृदयका उसे स्पन्दन प्राप्त हो चुका है। जन हृदयमें वात्सल्यका उद्रेक होता है। ओ ऐन्द्रिक रति भावना समित हो जाती है। इन्द्रियका उद्दाम वेग वात्सल्यकी मधुरिमासे शान्त हो जाता है। नारीमें वात्सल्यका माधुर्य पुरुषकी अपेक्षा अधिक होता है। पुरुषमें जन इसी कोटिकी मधुरिमा होती है, तो प्रेमचन्दजीके शब्दोंमें, वह महात्मा हो जाता है। महात्माका अर्थ है वह आत्मा जिसका ममत्व सर्वत्व में विस्तार पा ले। माँ जननेवाली भ्रष्टाका ममत्व नर नारीकी रति-सुप्त सीमाको भेज बनानेमें प्रवृत्त थी, वह सर्वत्वमें अपने ममत्वका विस्तार चाहती थी, दूसरी ओर मनुका ममत्व और घनीभूत हो रहा था। इसीलिए विरह उपस्थित हुआ। ममत्वके विरोध और आकुचनका सपना छिडा।

यही कारण है कि यद्यपि मनुके विरहमें भ्रष्टाको कम पीडा नहीं हुई, परन्तु उस पीडाकी विवृतिमें गम्भीरता, मर्यादा और शान्ति है। साधारण (भोगवादी) नायिकाआके समान उसमें निराशा, जडता, मग्न, मूर्च्छा आदि न होकर आशा,

चेतना, कर्म दोष आदि गुण है। वह 'मानव', वैदिक तरुण आनन्दवादी आर्यों-के ऐतिहासिक पुरज 'मानव'की माँ है, उसे उसको जीवन देना है, उसका स्वर्धन करना है, उसका नूतन स्वरूप करना है। कर्तव्यसे विमुक्त होकर वह यह सब किर प्रकार कर सकती थी। प्रिय रिश्तेमें वही नायिका शास्त्र वर्णित विमलम्भरिपयक उन्माद, मूर्च्छा, प्रलाप, स्तम्भ आदि दशाओं व्यापारोंका प्रदर्शन करेगी जिसके सामने कोई अन्य कर्तव्य नहीं है। भोगवादी शृंगारमें वही होता है और विवेकवादी शृंगार भी इसीरा अनुगमन करता है।

रीतिशालीन शृंगार-काव्यों और विवेकवादी शृणु लीलाविषयक काव्योंको छोड़ दीजिये, उनमें तो इन सगरी विस्तृत चर्चा ही है, जो कदाचित् उस समयकी प्रवृत्तिसे मेलने थी। परन्तु 'साफेत्'म उर्मिलाका विरह निवेदन भी इस कर्तव्य भावनासे रक्षित है। यद्यपि कविने आजकी गनीयाको सन्तुष्ट करनेके लिए उसे कर्तव्य-क्षेत्र में भी सेनाकी योजना निमित्त रखा कर दिया, परन्तु वह तमाशा-सा ही उनकर रह गयी। दो सगोंमें उसको जो स्वरूप प्रदान किया गया वह ऐसी उत्कृष्ट योजनाका भार वहन करनेके लिए प्रौढ़ नहीं था। दुष्यन्तसे त्यक्ता शकुन्तलाकी आँखोंसे एक धूँद आँख नहीं गिरा और न उसने सखियोंको आत्म पीडा प्रदर्शन द्वारा परेशान ही किया। उर्मिलाके सामने शकुन्तलाकी अपेक्षा अधिः महत्त्वपूर्ण कर्तव्य थे। शकुन्तलाको तो जौवल अपनी और भावी सन्तानकी चिन्ता रही, पर उर्मिलाके सामने तो पूरे राज-परिवार के प्रति कर्तव्य पूरे करने थे। परन्तु कविने परिवारके प्रति उसकी कर्तव्य भावनाको नहीं, बरन् रति-पीडाको ही अधिः सामने रखा। यदि गुप्तजीरी उर्मिलाका एक आँख कण भरतके सामने गिर गया होता, या पवन द्वारा उसके विरह गीतकी एक भी पड़ी भरतके कानोंतक पहुँच गयी होती तो इसमें सन्देह नहीं कि भरतका जीवित रहना कठिन था। जिस परिवारमें भरत जैसा नन्दी गौवना तपस्वी हो, माण्डवी जैसी पतिके पास रहकर भी विरह विधुरा सी योगिनी हो, उसी परमें उर्मिला जैसी यक्षिणी हो, वह क्या गौरवरी बात है !

✓तो, मैं यह कह रहा था कि अद्वाका विरह कर्तव्यकी गरिमासे परिपूरित है, उसमें निजी वेदना है, पर वह हृदयके गूढ कक्षमें अवस्थित है। इसीलिए कविने उसकी व्यञ्जना भर दी है, न कि भावुकतापूर्ण निवृत्ति। विरहिणी अद्वाका एक वस्तु विम्व लीजिए—

“कानायनी तुसुम वसुधा पर पड़ी, न वह मकरद रहा,
एक चित्र बस रेखाओं का, अब उसमें है रंग कहाँ।
वह प्रभात का होन कला शशि, बिरन कहा चादनी रही,
वह सप्या थी, रवि शशि तारा ये सब कोई नहीं जहा ?
जहा तामरस इदीवर या सित शतदल हैं सुरझाये
अपने नालों पर, वह सरसी अद्वा थी, न मधुप आवे,

वह जलधर जिसमें चपला या श्यामलता का नाम नहीं
 शिशिर कला की क्षीण स्रोत वह जो हिमतालमें जम जाये ।
 एक मौन वेदना विजय की, झिझकी का झनकार नहीं,
 जगतों की अस्पष्ट उपेक्षा एक कसक साधार नहीं;
 हरित कुंज की छाया भर थी वसुधा आलिंगन करती,
 वह छोटी-सी विरह-नदी थी जिसका है अर्थ पार नहीं ।”

अब विरह-दग्धा भद्राके कुछ भाव-विम्व भी देख लीएँ—

“आज विश्व अभिमानी जैसे रुठ रहा अपराध विना,
 किन् चरणों को धोयेंगे जो अधु पलक के पार बहे ।”

×

×

×

“विस्मृत हों वे बीती यातें, अब जिनमें कुछ सार नहीं,
 वह जलती छाती न रही अब बैसा क्षतिल प्यार नहीं;
 सय अतीत में लीन हो चलीं, आत्मा, मधु अभिलाषायें,
 प्रिय की निष्ठुर विजय हुई, पर यह तो मेरी हार नहीं ।
 वे आलिंगन एक पाश थे, क्षिति चपला थी, आज कहां ?
 और मधुर विश्वास अब वह पागल मन का मोह रहा;
 वंचित जीवन-बना समर्पण यह अभिमान अर्कचन का,
 कभी दे दिया था कुछ मैंने, ऐसा अब अनुमान रहा ।”

यदि कोई प्रसादजी द्वारा प्रस्तुत ‘भद्रा’के इस मर्म भरे शालीन विरहके वर्णनको
 हिन्दी विरह-काव्योंमें अद्वितीय बहे तो उसे गलत नहीं कहा जा सकता । इस संपरमित
 विरह-व्यजनाके साथ ही उसके मातृत्वकी झाँकी भी सलम कर दी गयी है; अपने पुनका,
 जो दूर जगलमें दैरतक खेलेनेके बाद लौटा है, ‘भद्रा’ चुम्बन ले प्रसन्न कुछ, कुछ
 विपादते भरी रही ।’

×

×

×

पुनर्मिलन

मनु जब भद्राको होठकर चले गये तो ‘इरा’ मर्ममें काम द्वारा उनकी मर्मा
 करापी जाती है, उन्होंने स्वयं अपनी गुरियोंका विस्लेषण भी किया है । यह सार पाठकोंके
 लिए आवश्यक भी था, क्योंकि यह सब उनकी मांगके अनुरूप था । मनुके सामने अब
 दूसरी नारी आती है, इरा । उद्देशक शारीरिक सौन्दर्यका प्रदन है, वह रतिके आलम्बन-
 के लिए पूर्ण उपयुक्त है । उसका व्यक्तित्व भी भव्य है; वह विशुद्ध चेतनाकी प्रतिमूर्ति-
 थी है । उसे पाकर मनुकी निराशा घट गयी, उन्हें मानो मनचाहा करदान मिल गया ।
 परन्तु यह मिलन दो विरोधी रति-नृत्तियोंका था । मनुमें भोगवादी रति थी, और इरामें

विवेकवादी रति । एकमं पार्थिव भूत भी, और दूसरेमें इसकी नितांत उपेक्षा एवं बुद्धि वैभवकी अदम्य स्पृहा । यदि दोनोंमें साम्य था तो वह यह कि दोनों निर्वाध प्रगति या सुख-साधन सुलानेके आग्रही थे, दोनों सुखकी खोजमें मूलतः दुःखवादी थे । दोनों गौहस्थ परिणयकी मर्यादा माननेकी तैयार नहीं थे, मनु अपनी अतिपार्थिव एकाधिकार भोग-वृत्तिके कारण, और इहा केवल बुद्धिके द्वारा जीवनकी पूर्णताको पानेके आग्रहके कारण ।

‘पाटक न मनुके सहृदय हो पाता है और न इहासे । वह इनका शील द्रष्टा भर रहता है, रस नहीं लेता । क्रमशः मनु इहाकी वैज्ञानिक-उपलब्धियों, सारस्वत मभ्यताके स्वरूप, मनुकी भोग-भावनाके अन्ध उभार, उनका इहापर किया गया बलात्कार प्रयत्न, प्रजा विद्रोह एवं देव कोप और अन्तमें मनुका मूर्च्छित होना आदि सभीको भद्राके स्वप्न द्वारा प्रस्तुत कर दिया गया है । भद्रा मनुको हँदती वहाँ पहुँचा दी जाती है, और पुन —

“आभीयता घृणी उस घर में छोटा सा परिवार यसा”

मनुके पास भद्राका पहुँचना और उनका उपचार करना यद्यपि श्री मुक्तिबोधजी को ठीक नहीं जँचा, परन्तु काव्य-रसकी माँग के अनुसार यही विधान आवश्यक था । मैं कह आया हूँ कि मनुके प्रति मोक्ष या सुगुप्ता कविने उत्पन्न की नदी होने दी । राक्षसोंमें हम मनुके भद्रा त्याग कर्मका ऐसा ही परिणाम देखना चाहते थे । कामके शापने भी ऐसे ही भयानक परिणामका पूर्व-संकेत कर दिया था । हम यह आशा लगाये और माँग किये बैठे थे कि कोई भयानक ठोकर खाकर ही मनुको सही मार्गका बोध होना चाहिए । मनु और इहाका विच्छेद भी हम अभीष्ट था, रस निष्पत्तिके लिए वह आवश्यक था । अतएव मनुको मूर्च्छित देखकर हमारी सन्तुष्टि होती है । साथ ही साथ हमारे हृदयकी आनन्दवादी रति धारा, जो भद्राके हृदयकी व्यापक रति धाराक साथ एक हो चुकी है, मनुको (अचेतन मनसे उभरनेवाले पुराने देव संस्कारोंसे पीड़ित मनुको) अपनेमें समेटनेके लिए स्पन्दित हो उठती है ।

आनन्दवादी ‘काम’ अतत्तोगत्वा ग्रहण और त्यागमें अभेद स्थापित कर लेता है । वह कर्तव्य मागपर आरुढ़ रहकर सबका समरस ग्रहण करता चलता है । उसमें अपव्ययना होती ही नहीं, क्योंकि उसमें अकर्तव्यको स्थान ही नहीं होता । कर्तव्य मागपर (निर्देह मार्गपर) चलनेवाले व्यक्ति का स्व’ जब ‘सर्व’से अमिश्रताकी अनुभूतिसे सम्पृक्त रहता है, जब मनोवृत्तियाँ प्रमातृपद (आत्म स्थित) हो जाती हैं तो फिर अपव्ययनाकी समस्या समाप्त हो जाती है । इसलिए भद्राका मनुके पास जाना काव्य-रसके अनुकूल है । यदि कवि इस अवसरपर भद्राके व्यवहारमें मनुके प्रति कठोरता या उपेक्षाका प्रदर्शन करता तो उससे पाठकोंकी हैरानी ही होती, और भद्रा का व्यक्तित्व अपनी उत्कृष्ट भूमिसे नीचे आ जाता । बुद्धिको ऐसे व्यवहार द्वारा सन्तुष्ट भले किया जाय, और उसके द्वारा नारीका भी मनोविश्लेषण करके उसका औचित्यका

सुदृढ आधार प्रस्तुत कर दिया जाय (आज-कल ऐसा विधान हो भी रहा है), परन्तु एक तो उसके द्वारा काव्य-रसिकोंकी अन्तर्ध्वेष्टनाको वह आह्वान नहीं उपलब्ध हो सकता जो प्रसादजीके इस विधान द्वारा मिल पाता है, दूसरे यह कि जिस युगकी यह कथा है और जिस प्रबुद्ध वैदिक आर्य सघनी सस्कृतिका इसमें प्रतिफलन किया गया है उसकी नारी भावनाके विपरीत वह विधान होता। यह ऐतिहासिक दोष भी होता।

तीसरी बात इस प्रसंगमें यह भी कथ्य है कि आनन्दवादी शृंगार स्वकीयाको स्वीकार करता है और चिर विरहकी कल्पनाके स्थानपर वह विरहके आवरणको हटाकर मिलनका विधान करता है। परकीया और सामान्याकी गति वहाँ नहीं है। वह परिणयमें बँधकर द्वैतमें अद्वैत और फिर अनेकतामें एकताकी अनुभूति पाकर पूर्ण होना चाहता है। इसलिए गृहस्थाश्रममें उसका मर्यादित होना अनिवार्य है। मनु जहाँसे हटे थे, उन्हें वहाँ फिरसे लाना आवश्यक था।

×

×

×

शान्तमें परिणति

परन्तु कथा यहाँ पर समाप्त नहीं होती, हो भी नहीं सकती थी। वस्तुके अध्ययनमें मैंने 'काय'के विचारसे यह देख लिया है कि यह स्थल कथाकी समाप्तिका नहीं, वरन्, 'काय'की 'प्राप्त्याशा' अवस्थाके उन्मेषका है। अभी कार्यकी दो अवस्थाएँ शेष हैं। रसकी दृष्टिसे भी यह स्थल रस निष्पत्तिका नहीं है। 'कर्म' सर्गमें हमने नर-नारीके रति मिलनको देखा, 'ईर्ष्या' सर्गमें दाम्पत्य-रतिके विरहकी आरम्भिक स्थितिका वर्णन किया, 'इडा', 'स्वप्न' और 'सर्पण' सर्गोंमें विरह-काल ही प्रसरित है, और 'निर्वेद' सर्गमें पुनः हम मिलन देखते हैं, विरह समाप्त हो जाता है। यदि कथा यहाँ समाप्त हो जाय तो इससे केवल दाम्पत्य-रतिकी रस-दशा प्रस्तुत हो सकती है, न कि आनन्दवादी वह रस दशा जिसकी दोनों सीमाओं, शृंगार और शान्तको, प्रसादजीके अनुसार, आनन्द सम्प्रदायके रसवादी स्पर्श किया करते थे। अभी यह 'निस्तरंग, महोदधि फल, समरसता' वाला शान्त रस कहाँ उपस्थित हो सका? अभी शृंगारकी धारा (दाम्पत्य रतिकी धारा)की परिणति शान्त रस धारामें कहाँ हो पायी। सब पृष्ठिये तो आनन्दवादी रस अभी तक अपनी पहली, या प्राथमिक, सीमाके अन्तिम बिन्दुपर ही पहुँचा है। अभी तक वह रागाश्रित ही रहा, विरागकी विभूतिका सम्पर्क उसे न मिला सका।

'निर्वेद' सर्गमें राग धाराको पहली बार शान्तके स्थायीभाव 'निर्वेद'का सम्पर्क प्राप्त हो सका। मैं कह आया हूँ कि 'सर्पण' सर्गके अन्तमें मनुके अचेता माते उभरने वाली मुर-संस्मृति अपने पुनर्स्थापन प्रयत्नमें सदायः लिए अग्रसर हो जाती है, और 'निर्वेद' सर्गमें भद्रा द्वारा अभीष्ट नूतन संस्मृति की स्थापनाकी आज्ञा प्राप्त हो जाती है। ठीक उसी प्रकार हम अबतककी रस निवेचनामें देख आये हैं कि प्रारम्भमें ही मनुमें भोगवादी रति भूषणा ही उद्देश्य और प्रणाली, और भद्रामें आनन्दवादी रतिका। कुछ सीमातक (सम्भोगतक) तो इन दोनों रतियोंमें विद्रोह उभर न हो

सरा (यद्यपि विद्रोह होता रहा है); परन्तु उसके उपरान्त ही यह दृढ़ और उग्र हो उठा। मनुषी भोगवादी रति भाषनाकी अन्तिम द्वार 'सर्प' सर्गमें होती है; और 'निर्वेद' सर्गमें यह आशा हो जाती है कि अब भद्रापी व्यापक काम-धारा (काम-चेतना)-ले मनु ग्रहण करनेकी स्थितिमें आ गये हैं। उनका 'निर्वेद' इन पंक्तियोंमें देखिए—

✓ “किन्तु अपम मैं समझ न पाया उस मंगल की माया को,
और आज भी पकड़ रहा हूँ हृदय-शोक की छाया को।”

भद्रापी परामर्शों, उसकी प्रेरणाओं आदिकी जो शृङ्खलापूर्ण अभिव्यक्ति मनुने की है (देखिए मूल ग्रन्थ) उससे उनके हृदयकी वेदनाका पूरा बोध हो जाता है; ऊपरकी अंतिम पंक्तिमें उनका निर्वेद झोंक रहा है। इन पंक्तियोंको पढ़िये—

✓ “शापित-सा मैं जीवन का यह ले बँकाल भटकता हूँ,
उत्सी श्लोथलेपन में जैसे कुछ खोजता भटकता हूँ।
अन्ध तमस है किन्तु प्रकृति का आकर्षण है खींच रहा
सब पर, हाँ अपने पर भी मैं छुंछलाता हूँ पीसा रहा।”

×

×

×

✓ “यह कुमार मेरे जीवन का उच्छ भंश, बल्याण कला
कितना बड़ा प्रलोभन मेरा हृदय स्नेह बन जहाँ बला।
सुखी रहे, सब सुखी रहें बस छोड़ो मुझ अपराधी को’
भद्रा देख रही चुप मनु के भीतर उठती आँधी को।”

स्पष्ट है कि मनुका 'निर्वेद' अभी आँधी ही है; वह उन्हें कहीं भी ले जा सकता है। ऐसी विरक्तिमूलक, ग्लानि भरी उत्तियों वे कई स्थलोंपर कह चुके हैं। इसलिए केवल इन उद्गारोंको सुनकर यह अनुमान नहीं लगाया जा सकता कि मनुका काम व्यापक हो उठा और उन्हें निस्तरंग, समरस, शान्त, काम-चेतनाकी उपलब्धि हो गयी। हम यह नहीं कह सकते कि मनु राग विराग समन्वित काम मार्ग पर चलने योग्य हो गये।

रसकी दृष्टिसे कथाके यहाँपर समाप्त न होनेका एक कारण और है। अवतक भद्रापी व्यापक काम चेतना एक छोटे दायरेमें ही सक्रिय थी, वह केवल 'मानव'का संस्कार कर रही थी। यहाँ पहुँचकर उसका कार्य क्षेत्र विस्तृत हो उठा। उसके सामने भौतिक ऐश्वर्यसे पूर्ण, किन्तु विकृत भोगवादी सृष्टिसे सर्प-जर्जरित सारस्वत समाजका 'कदाल' था जिसमें उसे प्राणवान् 'मानव'की स्थापना करनी थी। निजिनी मानवता हो जाय'का जो उसने स्वप्न देखा था, तथा 'सुमनसे खेले सुन्दर खेल'की जो प्रेरणा उसने मनुको दी थी उन सबके पूरा होनेका अवसर उपस्थित था। यों कहिये कि अवतक उसने अपनी जिस व्यापक काम-चेतना और कर्तव्य भावनाका सैद्धान्तिक निरूपण किया था उसके व्यवहृत होनेका सुयोग प्राप्त था। कामने कहा था कि 'यह नीड मनोहर कृतियोंका'; वही 'नीड' इस संमय

श्रद्धासे मनोहर कृतियोंकी माँग कर रहा था। बुद्धि द्वारा जीवनके पर्वान्त वैभव-साधन एकत्रित किये जा चुके थे, परन्तु जीवन विकास अपने नव-केल्यके लिए, एव अपनी पूर्णताके लिए, श्रद्धाकी ओर देखा रहा था। प्रसादके मनु इस कार्यको नहीं कर सकते थे। अभी तक स्वयं उन्हें न शान्ति मिल पायी थी और न व्यापक काम-चेतना। उनमें प्रतिहिंसा जल रही थी। 'निर्वेद' सर्गके अन्तमें उनकी इस प्रतिहिंसाको भी कविने प्रस्तुत किया है—

“और शत्रु सब, ये कृतघ्न फिर इनका क्या विश्वास करूँ,
प्रतिहिंसा प्रतिशोध दया कर मन ही मन चुपचाप मरूँ।
श्रद्धा के रहते यह संभव नहीं कि कुछ कर पाऊँगा।
तो फिर शान्ति मिलेगी मुझको जहाँ, खोजता जाऊँगा।”

ऊपर कहा जा चुका है कि निर्वेद और ग्लानिका राग चालित मनुको स्पर्श भर हुआ; वह केवल औंधी थी। उसमें मनुके भग जानेकी मनोवैज्ञानिक सम्भावना थी। मनोविज्ञानका दृढ़ मत है कि कुण्डाका उभार अवश्यम्भावी है; उसकी निकासी अनिवार्य है नहीं तो विकृति बनी रहेगी। इसीलिए प्रसादने कथाको यहाँपर समाप्त नहीं किया; और न मनुके द्वारा ही सारस्वत प्रदेशकी पुनर्व्यवस्थाका समारोह कराया। वैसा करना अत्यन्त अमनोवैज्ञानिक हुआ होता। मनुका चरित्र जिन तत्त्वोंपर अतक निर्मित किया गया है, उनके विषयमें चाहे ऐतिहासिक मत भेद हों, किन्तु यह मानना होगा कि उनकी माँग इसी विधानकी थी, कि मनु अपने भीतरकी औंधीके झोंनेमें पुनः भटक उठें, उनकी कुण्डाकी निकासी मिले और तब उसका समाधान हो। तभी वह समाधान प्रौढ़ होगा।

✓ अतएव रसकी दृष्टिसे यह उचित था कि कथाका विन्यास अभी और आगे चले। मनुको कविने जीवनसे, श्रद्धाके साथवाले जीवनसे भी, एक बार पुनः दृष्टे हुए दिखाया। मनु भग चले। 'मानव'को सारस्वत राष्ट्रकी उत्पत्तिमें नियोजित करके श्रद्धा जर मनुको दूँद लेती है, उस समय 'दर्शन' सर्गमें मनुके इन उद्गारोंको सुनिष्—

“तुम देवि ! आह कितनी उदार, वह मातृ-मूर्ति है निर्विकार
हे सर्व मंगले ! तुम महती, सबका दुख अपने पर सहती
कल्याणमयी घाणी कहती, तुम क्षमा-निलय में हो रहती
मैं भूला हूँ तुमको निहार, नारी-सा ही ! यह लघु विचार !”

नारीको प्रेयसी, पत्नी रूपमें देखता हुआ नर जब उसने भीतरसे उभरती हुई निर्विकार 'मातृ मूर्ति'का दर्शन कर लेता है, तो उससे व्यक्ति-कामको प्रगतिशील भूमिका उपलब्ध हो जाती है। और जब वह उस 'निर्विकार मातृ मूर्ति'को 'सर्वमंगल'के रूपमें देखने लगता है तो उसको भी अपने कामके 'सर्वमंगल' रूपकी अनुभूति होने लगती

है। अभी तक मनुने नारीको केवल नारी रूपमें देखा था, सकुचित कामकी भूमिपर ही उन्होंने नारीको पाया था। परन्तु अब उनके सामने जो नारी खड़ी थी वह 'विश्व-मंगला मातृ मूर्ति'की विराट्ताममें परिणत हो गयी। वह अपने व्यवहारसे, मानवको इडा प्रदेशमें विश्व-कल्याणके निमित्त स्थापित करके, अपनी अन्त गरिमामें विराट हो उठी थी। उसने मनुके हृदयको जलानेवाली प्रतिरिंसा भावनाको सर्वदाके लिए समाप्त कर दिया। पदनाचापकी ज्वालामें वह भावना भस्म हो गयी। मनुने कहा—

“लघुता मत देखो बल्ल खीर, जिसमें अनुशय बन घुसा खीर”

इस पावन भूमिकापर (जिस समय पाठककी अन्तर्चेतना आनन्दवादी रतिकी गरिमा एवं मगलसे परिपूरित धाराका आह्लाद पानेकी उपयुक्त स्थितिमें हुई) कविने 'आनन्द'के दिव्य नृत्यको प्रस्तुत कर दिया। यह नृत्य रसोद्रेकका सर्वाधिक समर्थ एवं सात्विक साधन है। आत्माकी अपने स्वरूपमें रमण करनेका सबसे अधिक अवसर नृत्यके लय द्वारा प्राप्त होता है। उस समय सम्पूर्ण इन्द्रियाँ और चित्त-वृत्तियाँ प्रमानुषद (अर्थात् आत्मनिमग्न) हो जाती हैं। रस निष्पत्तिकी उपयुक्त भूमिका निर्मित हो जाती है।

परन्तु अभी रस निष्पत्ति हो न सकी; यह तो उसकी स्निग्ध उच्चतम भूमिकाका निर्माण भर रहा। 'रहस्य' सर्गमें आनन्द यात्रा (या रस निष्पत्ति)का प्रौढ अवसर आता है, जब कि आत्मस्थित चेतनाकी इच्छा, निया और ज्ञानकी शक्तियाँ अपनी गति रस्ताओंको छोड़कर एक हो उठती हैं। यही 'शान्त निस्तारग महोदधिर्मय समरसता'की स्थिति है, जहाँ पहुँचनेपर—

“स्वप्न स्वाप जागरण भस्म हो इच्छा किया ज्ञान मिल रूप थे
दिव्य अनाहत पर निनाद में अब्रामुत मनु बस तन्मय थे।”

'तन्मयाय रसः', यही निस्तारग तन्मयता रस दशा है।

रसकी दृष्टिसे अभी भी क्या पूर्ण न हो सकी। आनन्दवादी आनन्द-दशा शून्यावस्था नहीं होती है, बरन् वह कर्मकी सहज प्रवृत्तिसे निरन्तर स्पष्टित रहती है (देखिए 'दर्शन विमर्श')। मनु और श्रद्धार्थी उपर्युक्त आनन्द दशाके भीतर इस स्पन्दन-को दिखानेका काम अभी शेष है, साधना और कर्मकी सम्पृक्तताका दर्शन कराना अभी आनन्दवादी रस निष्पत्तिकी माँग है। दूसरे यह भी कि 'निर्वेद' सर्गमें 'मानव'-को राष्ट्र-व्यवस्थामें निरत छोड़कर ही क्या पूर्ण रस नहीं दे सकती थी। पाठक हृदय रहे रहकर उस ओर घूम जाता। अतएव यह आवश्यक था कि उसकी भी झोंकी में रस भूमिपर प्रदर्शित की जाय। तभी पाठकोंकी अन्तर्चेतनाको उस रस दशामें पूर्णतः निमग्न होनेकी स्थिति उत्पन्न होगी। यही रस-समारोह लेखने 'आनन्द' सर्ग प्रस्तुत किया गया है जहाँ न केवल मनु, श्रद्धा, मानव और इडा विशुद्ध, निर्विकार, चेतनकी समरतामें प्रतिष्ठित दिखाये गये हैं, बरन् सारस्वत राष्ट्रने सभी निवासियों तथा सम्पूर्ण चराचरको उसीम निमग्न दिखाया गया है—

“समरस थे जड़ या चेतन सुंदर साकार घना था;
चेतना एक विलसती आनन्द अखण्ड घना था।”

इस भूमिपर श्रद्धाका चित्र लीजिए—

“यह कामायनी जगत की मंगल कामना अकेली;
थी ज्योतिष्मती प्रफुल्लित मागस तट की वन घेरी
वह विश्व-चेतना पुलकित थी पूर्ण काम की प्रतिमा
जैसे गंभीर महाहृद हो भरा विमल जल-महिमा।”

मनुकी आत्मानुभूति इन पक्तियोंमें देखिए—

“अपने दुख-सुख से पुलकित यह मूर्त विश्व सचराचर;
धिति का विराट वपु मंगल यह साथ सतत चिर सुंदर।”

X

X

X

“चेतन का साक्षी मानव हो निर्विकार हैसता सा;
मानस के मधुर मिलन में गहरे गहरे धँसता सा।
सय भेद भाव झुलवा कर सुख दुरा को दृश्य बनाता
मानव कह रे ! ‘यह मैं हूँ’ यह विश्व नीक बन जाता।”

मनुको ‘अहम् भुवः’ की अनुभूति हो गयी। और,

“भर रहा अंक श्रद्धा का मानव उसको अपना कर;
था हृदा क्षीण चरणों पर वह पुलक-भरी गद्गद स्वर—
बोली देवि ‘मैं धन्य हुई हूँ जो यहाँ भूल कर आयी’;
हे देवि ! तुम्हारी ममता वस मुझे खींचती लायी।”

X

X

X

• “हम एक कुटुम्ब बना कर यात्रा करने हैं आये;
सुन कर यह दिव्य तपोवन निममें सब अघ छुट जाये।”

X

X

X

समापन

अन्तमें, हमने देखा कि ‘कामायनी’ ने एक खल आनन्दवादी रग की पूर्वोक्त दोनों सीमाओंका समावेश कर लिया है। आचार्य शुद्धने कहा है कि इगमें समन्वित प्रभावका अभाव है। परन्तु जैसा कि हमने देखा इगका समन्वित प्रभाव ही पड़ा है। ‘कार्य’ की दृष्टिसे इग भाव्यके समन्वित प्रभावकी चर्चा पहले की जा चुकी है। रगकी

दृष्टिसे हमने देखा ही लिया कि अगले इतिहास इस वाक्यम आनन्दवादी रसका पूर्ण निर्वाह हो सका है। जहाँतक रसके प्रथम पक्ष (दाम्पत्य रति)का प्रश्न है, वह अत्यन्त समन्वित प्रभावसे पूर्ण है। इसके उत्तर पक्षका स्वरूप ही लोगोंको कुछ चिच्छिन्न-सा लगता है। मनुष्ये घायल होनेतकभी कथा इस रसकी प्राथमिक सीमाके अन्तिम बिंदुका स्पर्श कर लेती है। उसके बाद आनन्दवादी रसकी धारा अपनी दूसरी सीमामें प्रवेश करती है और क्रमशः बढ़ती हुई शान्त, निस्तरंग, महोदधिकल्प समरसताकी अन्तिम भूमिकाको आच्छादित कर लेती है।

आनन्दवादी 'रति'को यहाँ आफर 'पूर्णकाम' मिला, और दोनों समरस, निस्तरंग, आनन्दमयी बन गये। सारस्वत प्रदेशमें किये गये अपने अन्ध भोगवादी युद्धलोकके कारण 'रत्न'ने मनुष्यको घायल कर दिया, उनका 'काम' निर्वेदसे आवृत हो उठा। ठीक इसी समय भद्राके भीतरसे उठकर रतिने उसे 'आनन्द', शिवके सम्मुख नतमस्तक (पश्चात्ताप धरित) कर दिया। पुनः मनुष्ये मूर्च्छित या नष्टप्राय कामने आनन्द की ज्वालामें अनग होकर रति 'मिलन प्रसंग'को पूर्ण बना दिया, चारों ओर आनन्दकी वर्षा-सी होने लगी। अनग काम और रतिसे इस महामिलनका निम्न भी देख लीजिए—

“धिर मिश्रित प्रकृति से पुलकित वह चेतन पुरुष पुरातन

निज शक्ति तरगावित था आनन्द अमु निधि शोभन।” (आनन्द)

यह जा चुका है कि प्रकृति (शक्ति)को अपनेम भरे हुए चेतन पुरुष (महा निति)की सृष्टि इच्छासे सर्व प्रथम काम और रतिकी उत्पत्ति हुई, अपनी उत्पत्तिके पूर्व में उसी आनन्द 'अमु निधि'में समरस थे। इस समय मनु भद्राके भीतरसे उठकर वे पुनः उसी स्थिति, अद्वैत स्थितिकी प्राप्त हो गये। काम रतिकी इसी विराटतापर आनन्दकी उपलब्धि होती है, और यहाँ 'पर बाहर' स्थ हो जाते हैं—

“चेतनका साक्षी मानव हो निर्विकार ईसता-सा

मानस के मधुर मिलन में गहरे गहरे धँसता सा।

स्व भेद भाव भुलवा कर दुःख सुख को दृश्य बनाता

मानव कह रे। 'यह मैं हूँ' यह विश्व गीत बन जाता।”

व्यक्ति-नीटके स्थानपर मानवका 'विदन नीट'म, निर्विकार-उल्लासपूर्ण चेतन का साक्षी (द्रष्टा) होकर, रस जाना (कर्माचरण करना) ही पर बाहरकी समस्याका शाश्वत मार्गात्मिक समाधान है। इस समाधानको प्रस्तुत करनेके कारण प्रसादजी आधुनिक युगके विश्व साहित्यमें अपना विशिष्ट स्थान तो रखते ही हैं, हिन्दीमें वे अद्वितीय भी हैं। 'कफाल'के खोपले मानव शरीरको उन्होंने विदेह कामका अमृत पिलाकर उसे अपूर्व स्वास्थ्य प्रदान कर दिया। यह स्थिति महाशक्तिकी तरगावित (निराशील) स्थिति ही होती है, वह शून्यावस्था नहीं होती। पूर्वोक्त उद्धरणोंमें इसका स्पष्ट संकेत है।

अतएव हम यह भी नहीं मान सकते हैं कि 'इसने अन्तिम तीन सर्ग आलंकारिक हैं'। आचार्य वाजपेयीजीने अपनी इसी मान्यताके कारण यह भी कहा कि 'कामायनी' का गठन ट्रेजेडीका है। पर हमारा अध्ययन इस मतको सही नहीं मानता है। मैं यहूदियाँ आया हूँ कि मनुका घायल होना ट्रेजेडी है ही नहीं, पाठकोंको उससे वेदना नहीं सुल-तृप्ति ही होती है, और अन्तिमके सर्ग आनन्दवादी रसकी उपलब्धि के लिए अनिवार्य हैं ['कार्य' की दृष्टिसे भी यह मत स्वीकार्य नहीं हो सकता। इसे पहले कहा जा चुका है]।

आनन्दवाद : स्वरूप और इतिहास

‘सामाज्य’ का एक निश्चित जीवन-दर्शनने अनुप्राणित है। यह जीवन-दर्शन है वैदिक आर्यसंस्था ‘आनन्दवाद’, जिसकी विवेचना वैदिक साहित्यमें मिलती है और जिनसे परम्परा आगमोंमें सुरक्षित रही। शैवागमों, शाक्तागमों तथा भागवतपुराणी शिष्टोंके साहित्यमें आनन्दवादकी धारा प्रवाहित रही। ‘लाघवी’के रूपमें, प्रसादजीने अनुसार, यही धारा आधुनिक युगके आरम्भमें विद्यमान थी। वास्तव यह है कि यह आनन्दवादी जीवन-दर्शन अत्यन्त पुराणालसे लेकर आधुनिक युगतक किसी-न किसी रूपमें अपनी साहित्यिक अभिव्यक्ति पाता रहा है। इसके कई मिश्रित रूप भी देखनेमें आते हैं जिनपर प्रसादजीने ‘रक्ष्यवाद’ नामक निबन्धमें विचार किया है, परन्तु हम उस विस्तारमें नहीं जाना चाहते।

जीवन और विद्वत्के मूल तत्त्वको जान लेनेमें प्रवृत्त मानव मनीषाकी उपलब्धियोंकी सहा है ‘दर्शन’। दर्शन जीवन सत्यका अन्वेषण है, उत्पादन है। भारतवर्षमें वैदिक युग इस कोटिपे अन्वेषणका अपूर्व युग था। मनीषी ऋषियोंने सृष्टि-रहस्यको अन्तर्बुद्धि द्वारा प्रत्यक्ष घर लिया था, वे द्रष्टा कहलाये और उनकी उपलब्धियोंको ‘दर्शन’ कहा गया। उन्होंने सत्यका मनन किया और आत्मापे आलोकमें उसे देखा। उनकी उपलब्धि बुद्धि की देन नहीं, बरन् (ऋतम्भरा प्रज्ञा) आत्मानुभूतिका फल है। यही कारण है कि भारतवर्षमें ‘कवि’ और ‘मनीषी’को एक माना गया। ऋषियोंकी मनीषा निरन्तर आत्माकी अनुभूतिसे स्निग्ध, आलोकित एवं शुभ रहती थी। ऋषियोंकी यह दृढ़ मान्यता थी कि सत्यको तर्कसे नहीं पाया जा सकता है। भारतीय दर्शन, इसीलिए, ‘आत्माकी मनन शक्तिकी उस असाधारण अपेक्षा’की उपलब्धि है ‘जो भेष सत्यको उसके मूल वास्तवमें सहसा ग्रहण कर लेती है’।

इससे साथ ही हमें यह भी ध्यानमें रखना चाहिए कि भारतमें विद्याको शक्ति समी माना जाता था जब उसका सम्बन्ध जीवनसे हो। जीवनसे विच्छिन्न किसी भी ज्ञानको यहाँपर आदर नहीं मिल सका। हम जानते हैं कि गुरुकुलमें उपस्थित होकर शिष्यको पूर्णतः कालतक गुरुके विद्या-बलापो, रहन-सहन, आचरण-साधना आदि सभी जीवन-व्यापारोंका अनुकरण करना पड़ता था, और कभी-कभी तो शिष्य गुरुकी आज्ञासे गाय चराने, खेतोंमें काम करने, या ऐसी अन्य सेवाओंको सम्पन्न करनेमें कई वर्ष बिता दिया करते थे, इसलिए नहीं कि इससे गुरु प्रसन्न होकर उन्हें विद्या दान देंगे (कई विद्वानोंने इसीलिए उन ऋषि-गुरुओंकी कठोर काम करनेवाले शिक्षक

कदा भी है)। सम्भव है कि यह भी एक कारण रहा हो। परन्तु इसका वास्तविक कारण यह है कि सिद्धान्तको (और वह भी ब्रह्मविषयक सिद्धान्तको) प्रवचनके माध्यमसे पकड़ना न केवल भारी पड़ता है, बल्कि उसके प्रमपूर्ण होनेकी प्रथम सम्भावना बनी रहती है। श्रद्धा और विश्वासके साथ गुरुके आचरणका अनुकरण और आज्ञाओंका पालन करना सुगम होता है। चूँकि वैदिक ऋषियोंका बाह्य-जीवन उनकी विचार-निष्ठाकी सहज अभिव्यक्ति या प्रतीक होता था, अतएव उसका अनुगमन करके शिष्य स्वतः जीवनके गूढ़ रहस्योंको अनुभूत कर लिया करते थे; और जो कुछ कमी रह जाती थी उसे प्रवचन द्वारा गुरु दूर कर दिया करते थे। फिर तो शिष्यके जीवनानुभव और गुरु द्वारा प्राप्त दर्शन दोनों एक होकर परमार्थकी उपलब्धि करनेमें समर्थ होते थे।

कहनेका तात्पर्य यही है कि भारतीय दर्शन जीवनके माध्यमसे पाया और दिया जाता था। वैदिक चिन्तकोंके लिए जीवन और दर्शन, व्यवहार और विचार, यथार्थ और आदर्श, साधना और कर्म अभिन्न थे। श्री मुक्तिबोधजीने वेदान्तके अद्वैत-दर्शनको ही प्रतिक्रियावादी माना है। सम्भव है कि उन्हींके समान कुछ अन्य लोग भी इस प्रकारका चापल्य प्रदर्शित करें, अतएव उपर्युक्त चर्चा कर दी गयी; अन्यथा उसकी आवश्यकता नहीं थी। अब मैं आनन्दवादके स्वरूप, इतिहास और महत्त्वकी विवेचना प्रारम्भ कर रहा हूँ।

×

×

×

आनन्दवादकी मान्यता है कि चराचर विश्वका मूल कारण एक है और वह 'एक' सत्, चित् और आनन्द है। सम्पूर्ण विश्व उसीसे अभिव्यक्ति है। इसलिए यह विश्व भी सत् है, चेतन है और आनन्द है। विश्वको असत् या मिथ्या मानना गलत है। विश्व सत्य है, जीवन सत्य है। जीवनकी प्रकृति जड़ता (दुःख-विषाद)की नहीं, बल्कि चैतन्य-आनन्दकी है। संक्षेपमें 'आनन्दवाद'का यही सिद्धान्त है। यदि इसके आधारपर हम 'आनन्दवाद'की एक कामचलाऊ परिभाषा निश्चित करना चाहे तो वह कुछ इस प्रकार होगी—“आनन्दवाद जीवनकी वह रसात्मक अनुभूति है जो विश्व जीवनको उसके मूल कारण (ब्रह्म)से अभिन्न मानकर उसे सत्, चित् और आनन्द रूप स्वीकार करती है।” इसमें इन तथ्योंका भी समावेश हो जाता है कि उस परम सत्ता (मूल कारण)की इच्छा ही सर्वोपरि है, उसीसे यह विश्व स्पन्दित है; विश्वका प्रत्येक स्पन्दन उसी परम शक्तिकी मूल सृष्टिका अंश या परिणाम है। इसलिए सर्व-मायेन उस परम स्पन्दनको, परमशक्तिकी इच्छाको, अदापूर्वक स्वीकार करते हुए कर्तव्य कर्म करना आनन्दवादकी अनिवार्य शर्त है। तैत्तिरीय उपनिषद्के ये उद्देश्य ध्यान देने योग्य हैं—

“सोऽकामयत । बहुस्यां प्रजायेयेति । स तपोऽस्तप्यत । स तपमप्या सर्वमसृजान यदिदं किं च । तस्मैवा तदेवानुप्रविशत । तदनुप्रविश्य सच्च त्वष्टामयत । निरुक्तं चानिरुक्तं च.....सत्यं चानृतं च सत्यममयत । यदिदं किं च । तत्सत्यमिवायधत्ते ।”

अर्थात् “उस परम सत्त्वाने इच्छा की कि मैं बहुत हो जाऊँ और प्रकट होऊँ । उसने तप किया । तब उसने सम्पूर्ण गोचर विस्वना सृजन किया । फिर वह स्वयं उसीमें प्रविष्ट हो गया । यह मृत और अमृत—सत्य और मृत सब हो गया । जो कुछ भी गोचर होता है वह सत्य ही है ।”

“अमहा इदमग्र आसीत् । एतो वै सदजायत । तदात्मानं स्वयमनुस्त । सत्माद्यसृष्टतमुच्यत इति । यद्वै सत्सृष्टं रसो वै सः । रसम् शोषार्यं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति । को शोषान्पातमः प्राण्यद् यदेव आकाश आनन्द न स्याद् । पृषण्णानन्दयति ।” अर्थात् “प्रकट होनेसे पूर्व ‘पेगल’ असत् (अव्यक्त) था । उसने स्वयं अपनेको व्यक्त किया । इसलिए वह सृष्ट (स्वयं व्यक्त) कहा जाता है । यह रस है । इसी रसको पानर आत्मा आनन्दी होता है । यदि यह आकाश रूप आनन्द (मन) न होता तो कौन जीवित रह सकता है ? यह मन ही सबको आनन्द प्रदान करता है ।”

याज्ञवल्क्यने जनकजी सभामें लोगको इसी आनन्द ब्रह्मकी व्याख्यामें समझाया था कि “स वा ण्य. महानज आत्माजरोऽमरोऽमृतोऽभयो महामयं वै महामयं हि”, “एष स आत्मा सर्वांतरः” (६० १।४।१) अर्थात् “यह आत्मा महान्, अजर, अमर, अमृत, अभय एवं ब्रह्म है” । “यह तैरा आत्मा ही सर्वांतर है ।” इस प्रकार इन अद्वैतवादी ऋषिपाने एक ही आत्माको सर्वांतर (सबसे भीतर) स्वीकार किया । इसे ‘आत्मावाद’ भी कहा जाता है । ऋषि याज्ञवल्क्यने अपनी पत्नी मैत्रेयीको समझाते हुए उसे बताया कि ‘इस आत्माके कारण सभी वस्तुएं प्रिय लगती हैं,’ तात्पर्य यही है कि चूँकि प्रत्येक वस्तुमें उसीकी अभिव्यक्ति है, अतएव हम उसमें आनन्द आता है ।

केनोपनिषदमें एक शिष्य पृच्छता है कि—

“केनेषितं पतित मन केन प्राण प्रथमः प्रैतिपुक्तः ।

केनेषितं वाचमिमां पदन्ति, बभूवुः श्रोत्रं क उ देवो युनक्ति ॥”

—अर्थात् “विचने द्वारा स्मृति पाकर, संचालित होकर, यह अन्तःकरण अपने विषयोंमें लीन होता है ! विषये द्वारा नियुक्त होकर श्रेष्ठ प्राण चलता है ! शिष्यके द्वारा निवारण हुई इस याणीको लोग बोलते हैं । कौन प्रसिद्ध देव नेत्र-कर्ण आदि इन्द्रियोंको अपने विषयोंमें लगाता है ।” इससे उत्तरमें शुक्रने उदाहरण सहित इसी तथ्यका बोध कराया कि ब्रह्म ही भी शक्तिसे सारे कार्य होते हैं, पर सोचना गलत है कि अपनी स्वतन्त्र शक्तिसे मनुष्य कुछ कर सकता है । तात्पर्य यह कि ब्रह्मकी शक्ति ही हमारे अन्तःकरण (मन), प्राण और इन्द्रियोंको न केवल सामर्थ्य प्रदान करती है बल्कि उन्हें धर्ममें प्रवृत्त भी करती है ।

श्वेताश्वतर उपनिषद्में सृष्टिनिषेधक कर्तृ मतेका उल्लेख किया गया है—

“काल स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनि पुरुष इति चिन्त्या-

संयोग एषाम् न स्वात्मा भावाद् आत्मापि गनीशः शुक्ल-शुक्ल हेतोः”

— अर्थात् “काल, स्वभाव (स्वाभाविक शक्ति), नियति (अदृष्ट या भाग्य), संयोग

(आकस्मिकता), भौतिक तत्वों, योनि (प्रवृत्ति) या पुरुष (जीवात्मा) को लोग विश्वका कारण मानते हैं। परन्तु इनमें से एकको कौन कहे इन सबका योग भी विश्वकारण नहीं हो सकता; क्योंकि जीव भी तो सुख दुःख (पाने) के विषयमें असहाय रहता है; न सच चेतन आत्मा के आधीन है।” इसके आगे कहा गया है कि—

“ते ध्यानयोगानुगता अपश्यन् देवात्मा शक्तिम् स्वगुणैर्निगूढाम्
यः कारणानि निखिलानि तानि कालात्मयुक्तानि अधितिष्ठत्येकः।”

—अर्थात् “ध्यान-योगसे लोगोंने, अपने (सत्त्व-रज-तम) गुणोंसे निगूढ़ देवात्मा शक्तिका दर्शन किया। वह कालसे लेकर जीवात्मातकके उपर्युक्त सभी कारणों (तथा उनकी संघटना) का नियामक है।” तात्पर्य यह है कि वस्तुतः विश्वका मूल कारण देवात्मा शक्ति है। वह देव और देवात्मा शक्ति क्या है, उसका स्वभाव क्या है इसे समझानेके लिए कहा गया है कि—

“वह एक ऐसा चक्र है जिसमें एक नेमि, तीन वृत्त ‘पचास अराएँ’ आदि हैं। या वह एक ऐसी सरिता है जिसमें पाँच धाराएँ हैं जो पाँच स्रोतोंसे आती हैं, जो उत्र और बरू हैं, जिनमें ५ उर्मियाँ हैं..... आदि।”

इन दृष्टान्तोंसे जहाँ एक ओर यह स्पष्ट हो जाता है कि शरीर एवं सम्पूर्ण चराचर विश्व उसी एक देवात्मा शक्तिकी अभिव्यक्ति है, वहाँ यह भी स्पष्ट होता है कि वह ‘देव’-शक्ति स्वभावतः गति या स्फुरण है। चक्र और सरिता इसी गतिशीलताके चिह्न हैं। विश्वका मूल (उपादान एवं निमित्त) कारण यह ‘देवात्मा शक्ति’ स्वयं गति, स्फुरण, क्रिया है। वह महाचिन्ता है। क्रियामें चेतनाका अन्तर्भाव रहता ही है। अतः विश्व-सृष्टिकी मूल नियामक महाचेतनाकी अवस्थिति होती है।

इस शक्तिकी उपासना भारतवर्षमें पुराकालसे विविध रूपोंमें होती आयी है। सृजन, पोषण और सहार इसके कार्य हैं। यह विश्व भगला और जगदम्बा मानी जाती है; कायोंने अनुसार इसके विविध नाम हैं। शाक्त इसी परम-शक्तिकी उपासना करते हैं। स्वामी रामतीर्थने अमेरिकामें कहा था :—“इस देशमें आप ईश्वरकी उपासना पिताके रूपमें करते हैं जो कि स्वर्गमें रहता है; परन्तु भारतमें माताके रूपमें भी हम उसकी उपासना करते हैं। भारतीय भाषामें यह शब्द अत्यन्त प्रिय है; परम कल्याण करनेवाला परमप्रिय ईश्वर तत्त्व है।” त्रिरुदर्शनमें शक्ति और शक्तिमानमें अमेद माना गया है। ३६ तत्त्वोंमेंसे मूर्धन्य तत्त्व शिव है। वह चेतन तो है, पर उसे अपनी चेतनताका बोध नहीं रहता। विश्व-सृजनकी इच्छा होनेपर उसमें स्फुरण उत्पन्न होती है; यही स्फुरण सृजन करती है। सम्पूर्ण विश्व इसी शक्ति, या महाचिन्तिका विराट् नृत्य है। इस प्रकार शक्तिकी परम सत्ता (शिव)की त्रिआत्मक अभिव्यक्ति माना गया। सृजन-रत शिव ही शक्ति है और अव्यक्त शिवमें शक्ति निहित रहती है; तात्पर्य यह है कि अव्यक्तावस्थामें जो शिव है वही व्यक्तावस्थामें शक्ति।

यह शक्ति आनन्द रूप है। बृहदारण्यकोपनिषद् (४।३।३२)में लिखा है कि

‘सभी प्राणी इसी आनन्दके किसी-न किसी अंशको लेकर जीते हैं’। ज्ञानसे या २ ज्ञानसे सभी प्राणी इसी आनन्दकी उपासनामें रत हैं। आनन्दसे उत्पन्न इस विश्वमा अस्तित्व और पर्यवसान रतत आनन्दमय है।

“इसा वास्तविकं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्
तेन त्यक्तेन मुञ्जीया मा गृधः कस्यस्विद् धनम्।” (ईशोपनिषद्)

“विश्वमें जो कुछ भी उठ-चेतन पदार्थ हैं वे सब ईश्वरसे व्याप्त हैं, अतः उस परमसत्ताकी इच्छासे प्रस्तुत (की गई) धन या स्थितिका आनन्द लेना चाहिए, किसीके धनका लोभ नहीं करना चाहिए।” इस भुक्तिकी ध्वनि यह है कि “जीवनमें कर्तव्य कर्मोंको (अलग भावसे) करते हुए मृत-दुःख, जय-पराजय, जो भी मिले उसे उस परमशक्तिना प्रसाद समझकर उसका आनन्द लेना चाहिए, उसका आस्वादन करना चाहिए, अप्राप्त्यके लिए (अर्थात् जो दूसरोंको मिला है उसमें लिए) लोभ नहीं करना चाहिए (इस भुक्तिका अर्थ विद्वानोंने अन्य प्रकारसे भी किया) है।” यही जीवनकी स्यामक अनुभूति है। हम वाच्य-वर्णित प्रत्येक भावका आस्वादन करते हैं, उसी प्रकार आनन्दवादी कर्म योगी प्रत्येक जीवन स्थितिका आस्वादन करता है।

कहा जा चुका है कि भारतमें विद्याकी क्षतिके रूपमें सभी माना जाता रहा है जोर बह मनुष्यके सम्पूर्ण व्यक्तित्वके साथ एक हो उठती है, जोर कथनी और करनी, ज्ञान और कर्मका पूर्ण सामंजस्य होता है। इसीलिए ऋषि विद्या और अविद्या दोनोंको ग्रहण करने और उनका सामंजस्य करनेका परामर्श देते थे—

“विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयम् सह
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते।” (ईशोपनिषद्)

“जो (परा) विद्या और अपराविद्या (अर्थात् लौकिक कर्म करानेवाली विद्या) दोनोंको जान लेता है वह अविद्या (कर्मोंमें अनुष्ठान) द्वारा मृत्युको पार करके (अर्थात् लौकिक जीवनको सुख-समृद्धिसे सुखी बना करके) ज्ञानके अनुष्ठान (विद्या) द्वारा अमृतको (आनन्दमय ब्रह्मको) प्राप्त कर लेता है।”

“अथ तम प्रविराजि वेऽसम्भूतिमुपासते
ततो मूय इय ते तमो य उ सम्भूत्या रता।” (ईशोपनिषद्)

“जो मनुष्य विनाशशील स्त्री, पुत्र, धन, मान आदि भौतिक वस्तुओं (सम्भूति) की उपासना करते हैं वे धीरे-अन्धकारमें प्रविष्ट होते हैं, और जो उसी जीवनकी उपेक्षा करते हुए केवल परमार्थ (असम्भूति)की उपासनामें लीन रहते हैं वे मानो अन्धकारमें प्रवेश करते हैं।” तात्पर्य यह है कि हमें न तो केवल लोभ-राग के जीवनमें लीन रहना चाहिए, और न केवल परमार्थकी साधनामें। मगल और ज्योतिका मार्ग इन दोनोंके, राग विरागके, सामंजस्यमें है। आनन्दवादमें इही दोनों का सामंजस्य किया जाता है। प्रसादजीने इच्छा, कर्म और ज्ञानका जो समन्वय कराया है वह इस ऋषि गत द्वारा समर्थित है।

भारतीय वैदिक ऋषि कभी भी जीवनसे पलायन करनेके हामी नहीं थे। समूह जीवन उनका काम्य था। ऊषस्, पूषा, इन्द्र, अग्नि, वरुण आदिकी स्तुतियोंमें उनकी भूति प्राप्तिकी प्रशंसा आकांक्षा व्यक्त हुई है। आनन्द, उल्लास और प्रमोदसे जीवनको परिपूरित देखना इन वैदिक आर्योंकी चरम अभिलाषा थी। उनकी यह दृष्टि आस्था थी कि “आनन्द (ब्रह्म को जाननेवाला व्यक्ति बहुत अर्थों (भोग्य वस्तुओं) वाला और उनके भोगकी शक्तिवाला होता है। वह महान् होता है, पशुओं, सन्तानों, और ब्रह्मतेजसे सम्पन्न होकर वह महान् हो जाता है। उसकी कीर्ति महान् होती है— “महान्भवति प्रजया, पशुभिर्भक्ष्यवर्चसेन, महान्नीत्या” (तैत्तिरीय०)। यह ‘आनन्द’ क्या है, इसे वहाँपर यह कहकर स्पष्ट कर दिया गया है कि यह वह अवस्था है जिसमें भोक्ता और भोग्य, अन्नाद और अन्नम् अर्थात् व्यक्ति और शेष विश्व (अह और इदम्) में अभेद स्थापित हो जाता है। इस अभेदावस्थामें भोक्ता कह उठता है— “अहमन्नम् अहमन्नाद” अर्थात् मैं ही भोग्य वस्तु हूँ और मैं ही भोक्ता हूँ। यह अभेद, अद्वैत, निस्तारग समरसताकी स्थिति है। ‘भूमैव सुखम्’ (अर्थात् विराटता ही सुख है)की यही उपयुक्त भूमि है। आनन्दवादी विश्वको परम शक्तिकी मंगला-अभिव्यक्ति मानकर जीवनकी प्रत्येक वस्तु, परिस्थिति और भोग्य पदको आस्वाद्य समझता है तथा अपने कर्तव्य मार्गपर चलता हुआ समरस आनन्द लेता है।

न कई स्थलोंपर इस आनन्द मार्गको ‘विदेह-मार्ग’ कहा आया है। इस मार्ग पर आरुढ़ जनकको जब यह सूचना दी गयी कि उसकी राजधानी, मिथिला, जल रही है तो उसने यह कहकर कि “प्रद्वीक्षायाम् मिथिलायाम् न मे दृश्यति किंचिन्” (अर्थात् इस जलती हुई मिथिलामें मेरा कुछ नहीं जल रहा है) अपनी आनन्द-समरस असग चित्त वृत्तिका ही स्वरूप निर्देशन किया [परन्तु इसका अभिप्राय यह नहीं है कि विदेह-मार्ग निष्कर्मणताका मार्ग है, हम आगे इसपर विचार करेंगे]।

जीवनकी इस आस्थादमूलक स्वीकृतिये कारण ही प्रसादजीको वैदिक संस्कृति अधिक स्पृहणीय लैची थी। ‘रहस्यवाद’की विवेचनामें उन्होंने लिखा है कि “प्राचीन आय लोग सदैवसे अपने क्रिया-कलापमें आनन्द, उल्लास और प्रमोद से उपासक रहे, और आजक भी अन्यदेशीय तरुण आर्य-सभ आनन्दक मूल संस्कारसे संस्कृत और दीक्षित हैं। आनन्द-भावना, प्रिय-कल्पना और प्रमोद हमारे व्यवहारमें वस्तु थी। आजकी जातिगत निर्दयताके कारण उसे ग्रहण न कर सकने पर ‘यह सेमेटिक है’ कह कर सन्तोष कर लिया जाता है। X X X सतसिंधु के तरुण आर्योंने आनन्दवादी धाराका अधिक स्वागत किया क्योंकि ये स्वत्वसे उपासक थे।”

“इन्द्रजाल”में संकलित कहानी ‘साल्वती’में साल्वतीका पिता कहता है—

“आर्योंका वह दल, जो माघराजे साथ शानकी अग्नि मुँहमें रखकर सदान्नीरावे इस पार पहले-पहल आया, विचारोंकी स्वतंत्रताका समर्थक था। कर्मसंघिष्योंकी महत्ता और उनकी पापान्ध प्रियताका विरोधी वह दल, स्व प्रकारकी मानसिक या नैतिक पराधीनताका कट्टर शत्रु था।”

“जीवन पर उसने नये दृष्टिसे विचार करना आरंभ किया। धर्मका ढोंग, उसने लिए कुछ भार नहीं रहता था। वह आयोंका दल दार्शनिक था। उसने मनुष्योंकी स्वतंत्रताका मूल्य चारों ओरसे आकृष्टा चाहा। और आज गंगापे उत्तरी तट पर विदेह, वज्जि, लिच्छवि और मल्लोंका जो गणतन्त्र अपनी ख्यातिसे गर्वोन्नत है वह उन्हीं पूर्वजोंकी कीर्तिलेखा है।”

प्रसादजी इसी गणतन्त्रकी जीवन-व्यवस्थाको आनन्दवादी जीवन-व्यवस्था स्वीकार करते थे।

वैदिक युग में जहाँ एक ओर हमें अद्वैतमूलक इस आनन्दवादी धाराका दर्शन होता है, वहीं भेदोपासनाका दर्शन भी होता है। इसमें माया (प्रकृति), जीव और परमेश्वर तीनोंको अनादि माना गया है। इसके अनुसार जीव और परमात्मा दोनों नाप, चेतन और आनन्दमय हैं, परन्तु अन्तर यह है कि जीवात्मा अल्प और भोक्ता है, और परमात्मा सर्वश तथा प्रेवल साक्षी—

“हा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं पृथं परिप्लव्यते
तयोरम्यं पिप्पलं स्वाद्वत्पनश्नचन्दो अभिधाकसीति।”

इस उपासना-पद्धतिमें शालोक्य, सामीप्य, सारूप्य और सामुज्य चार प्रकारकी भुक्तिकी कल्पना की गयी। प्रथम तीन प्रकारकी उपासना पद्धतियों साधन और साध्य दोनों स्थितियोंमें भेदमूलक हैं; और अन्तिम उपासना पद्धति केवल साधनामें भेदमूलक है, साध्यकी दृष्टाओंमें वह अभेदमूलक होती है। परन्तु आनन्दवादी उपासना साधन और साध्य दोनों दृष्टाओंमें अभेद-अद्वैतमूलक होती है। वह भोक्ता और द्रष्टा दोनोंको एक मानती है। जैसा कि कहा जा चुका है, निगमोंके उपरान्त आगमोंमें और आगम-नुयायी सिद्ध-साहित्यमें इस अनन्दवादकी मूल धारा अपनी अभिव्यक्ति पाती रही है। प्रसादजीने लिखा है :—“आनन्दका स्वभाव ही उल्लास है, इसलिए साधना प्रणालीमें उसकी माना उपेक्षित न रही। आगमानुयायियोंने निगमसे आनन्दवादका विचारों और क्रियाओंमें अनुसरण किया। आगमोंमें अद्वैतकी भूमिकापर प्रेम-भक्ति प्रारभ हुई। तैत्तिरीय आदि ध्रुतियोंमें इसके लिए आधार मिला। धीरे-धीरे इसमें पशुपत योगकी प्राचीन साधना पद्धतिके साथ आनन्द-योजनाके लिए काम-उपासना भी सम्मिलित कर ली गयी। ‘तद्यथा प्रियया त्रिया उपरिष्विक्ते न बाह्ये विज्ञान् वेद नान्तरम्’ (बृहद०) आदि ध्रुतियोंके आधारपर रति प्रीति आनन्दवादी अद्वैत भक्तिमें भरती गई।”

प्रसादजीका अग्रिमत है कि “इस दार्शनिक सत्यको व्यावहारिक रूप देनेमें किसी विशेष अनाचारकी आवश्यकता न थी। अद्वैतमूलक रहस्यवादके व्यावहारिक रूपमें विश्वको आत्माका अमिश्र अंश शैवागमोंमें मान लिया गया है।” सिद्धोंने यह अनुभूति दृढ़ताके साथ उपलब्ध कर ली थी कि :—

“विषयेषु च सर्वेषु इन्द्रियाण्येषु च स्थितम्।

यत्र यत्र निरूप्येत नाशिवं विद्यते स्वधित ॥”

इसकी ध्वनि यह है कि सर्वत्र 'शिव'की अनुभूति उदय होनेपर, अद्वैत-समरसताकी प्राप्ति होनेपर, व्यक्ति इन्द्रियोंके विषयोंमें रमण करता हुआ भी अकर्तव्य नहीं कर सकता है ।

आनन्दवादकी ऐतिहासिक विवेचनाको विस्तार देनेकी आवश्यकता नहीं है । अतएव जो कुछ कहा गया है उससे निम्नांकित महत्वपूर्ण निष्कर्ष निकालकर हम 'कामायनी'के आनन्दवाद (जो पृथक् आनन्दवादसे भिन्न नहीं है)की व्याख्या करते हुए उसे ठीकसे समझनेकी स्थितिमें आ गये हैं :—

(क) आनन्दवाद चराचर विश्वको एक आत्माकी अभिव्यक्ति स्वीकार करता है; वह आत्मा एक और 'सर्वान्तर' है । अनेकमें इसी 'सर्वान्तर' आत्मा (विश्वकी आन्तरिक सगति)की अनुभूति ही ब्रह्मानुभूति है, आनन्द है, रस है ।

(ख) विश्व सत्, चित् और आनन्द है; इसलिए इसकी सभी परिस्थितियों, रूपों, में आनन्द और मगलका निवास है ।

(ग) परम शक्तिके विश्व-वृत्त्यकी सम-विषम स्थितियोंमें प्रवाहित उसकी आनन्द धाराका आस्वादन करना मानवका परम लक्ष्य है ।

(घ) आनन्दवाद भोग, प्रेम और प्रमोदको स्वीकार करता है । वह कामकी व्यापक भावनापर अवस्थित है ।

(ङ) आनन्दवाद निष्काम कर्मका दर्शन है; कर्तव्य कर्मकी साधना इसकी सहज प्रकृति है; लोक-कर्मसे यह कभी भी विरत नहीं हो सकता है ।

‘कामायनी’में आनन्दवाद

परम सत्ता और उसका विश्व-वृत्त्य

कामायनीकारने उपर्युक्त निगमागम सम्मत आनन्दवादकी मूल विचारधाराका अनुसरण करते हुए एक सत्-चित्-आनन्द आत्माको 'सर्वान्तर' माना है । यह समस्त मोक्षर विश्व उसीकी आनन्दमयी अभिव्यक्ति है । उसकी सर्वनात्मिका शक्ति उससे विश्व-रूपकी अभिव्यक्ति करती है; वह शक्ति 'लीलामय आनन्द महाचिति' है :—

“कर रही लीलामय आनन्द, महाचिति सख्य हुई सी ध्यक्त,
विश्व का उन्मीलन अभिराम इसी में मय होते अनुरक्त ।”—(भद्रा)

आमोद, प्रमोद, उल्लास उसका वैशिष्ट्य है; क्योंकि यह प्रेम-कला है—

“यह लीला जिसकी विरसत खली, यह मूल शक्ति थी प्रेम-कला ।”

यह शक्ति रश्मि भी है । मनुष्ये दुष्टवृत्त्यपर कुपित होकर उगने अन्ना दह रूप

प्रकट किया :—

“भूषकेषु सा चत्वा रुद्र-नाराय मयंकर, शिवे पूठ में ज्वाला अपनी अति प्रलयंकर ।
अंतरिक्ष में महाशक्ति हुँकार कर उठी, सब दशों की धारें भीषण वेग भर उठीं ।”

ऋग्वेदमें रुद्र एक भयंकर देवताके रूपमें माने गये हैं । इस वेदमें एक स्थलपर (१०।१२।९) रुद्रके लिए ‘शिव’ विशेषण भी आया है, पर वहाँ ‘शिव’का अर्थ समझ किया जानेवाला (देवता) है । फिर भी ऋग्वेदमें रुद्रके विषयमें ऐसी कई बातें प्रापी हैं जिनमें वे सभी विशेषताएँ हैं जो उन्हें आगे चलकर ‘शिव’ रूपमें परिवर्तित होनेपर मिलीं । ‘गुणभ’ शब्द उनके लिए एक स्थलपर (२।३३) पाँच बार आया है । इसी मन्त्रमें उन्हें धनुष-बाणधारी कहा गया है, और इसी मन्त्रमें ‘कुमार’ शब्द भी आया है । स्पष्ट है कि शिव-विषयक अधिकांश मताधार ऋग्वेदमें ही मिल जाते हैं । यजुर्वेद (तैत्तिरीय संहिता-६।२।३) में कहा गया है कि रुद्रने असुरोंका पक्ष विध्वंस करके ‘त्रिपुर’का दाह किया । अतर्क्रीयमें रुद्र-शिवविषयक सभी मतोंको संघटित करके उस ईश्वरपादी वेदान्तका आधार तैयारकर दिया गया जिसकी आपना ‘नवेताश्चर उपनिषद्’में भी गई । अतर्क्रीयमें रुद्रको ‘पशुनामपतिः’ कहा गया है । आगे चलकर शिव-रुद्रविषयक विपुल साहित्य और मपमतान्तर बनते रहे । पर, जैसा कि कहा जा चुका है, शिवमतके प्रमुख मूल तत्व वैदिक युगमें उपलब्ध थे । अतः ‘कामायनी’में व्यक्त शिव-रुद्र-भावना क्षेत्रागमकी शिव-रुद्र-भावनाका आरोप नहीं, बरन् कथाकी ऐतिहासिक भूमिसे उद्भूत है । रुद्र-शिवकी एक शंशा महाकाल भी है । ‘रहस्य’ सर्गमें यकितने लिखा :—

“शक्ति-तरंग प्रलय-पावकका, उस त्रिकोणमें निखर उठा-सा
मृग और डमरू-निनाद यस सबल विश्वमें बिखर उठा-सा
चित्तिमय चित्ता घपघपती अविरल महाकालका विषम शून्य था;
विश्व-रंभ ज्वालासे भरकर करता अपना विषम शून्य था ।”

प्राचीनो दार्शनिक वर्गों मूल सत्ताको चित्, मूल स्वरूपा, गति, क्रिया या कालसे अभिन्न माना है । वैज्ञानिक दृष्टिके कारण वे, (शिव शब्दावलीमें) सन्नित्य शक्ति तक ही जान पाये, उसके अव्यक्त रूपको नहीं । वैदिक (और क्षेत्रागमकी) भावनामें अव्यक्त और व्यक्त दोनों शक्ति-रूपोंमें एक ही आत्मसत्ता मानी गई है । अतः वह काल नहीं, महाकाल है; उसका शून्य निराद है । वह नटराज है । वह व्यक्त (अर्थात् काल) रूपमें निरन्तर स्फुरित, गतिशील है; और अव्यक्त (महाकाल) रूपमें शिर-समरस, शान्त-निरस्तरंग महोदधि ।

‘आनन्दवाद’ इस परम सत्ता महाकाल शिवको मानता है । ‘कामायनी’का प्रभुदेव यही महाकाल शिव है जिसकी सम्बोधित करती हुईं श्रद्धासे कहा था :—

“अचल अनन्त नील एहरोंपर बँडे आसन गारे
देव ! कौन तुम झरते तनसे थम कण्ठसे ये तारे”

X

X

X

“प्रखर विनाशशालि नर्तनमें विपुल विध्वंसी माया
क्षण-क्षण होती प्रकट नवीना बनकर उसकी काया”

X

X

X

“यह व्यापार महाबलशाली कहीं नहीं रक्ता क्या
क्षणिक विनाशोंमें स्थिर मंगल सुपकेमें हँसता क्या।” (‘कम’ संग)

महाकाल शिवके ‘नटराज’ रूपकी कल्पना भारतीय (या मानवीय) चिन्तनकी अपूर्व उपलब्धि है। अत्यधिक प्राचीन कालसे यह कल्पना चली आ रही है, और इसने भारतीय धर्म, साहित्य, संस्कृति और कलाको सर्वाधिक रूपसे प्रभावित किया है। सुर-दुःख, उत्थान-पतन, अच्छाई-बुराईके चक्रोंमें विकसित और गतिशील विश्वके व्यक्त रूप और उससे परे अव्यक्त रूप दोनोंमें एक परम सत्ता शिव अवस्थित है। यह देश-कालमें स्थित प्राणियोंके समूहको नष्ट करके अपनेमें समाहित कर लेता है। उसीका नृत्य विश्वका उत्थान-पतनमय इतिहास है। नीचेकी पक्तियोंमें प्रसादजीने महाकालके नृत्यको प्रस्तुत किया है :—

“यह शून्य असत् या अव्यक्त, अवकाश-पटल का धार पार;
बाहर-भीतर उन्मुक्त सघन, या अचल महा नीला अंजन
भूमिका बनी यह स्निग्ध मलिन, ये निर्निमेष मनुके लोचन;
इतना अनन्त या शून्य-सार, दीखता न जिसके परे पार।” (‘दर्शन’ संग)

ऋग्वेद (१०।७२।२)में बृहस्पतिने कहा है कि ‘असत्: सदजायत’ अर्थात् असत् (अव्यक्त)से सत् (व्यक्त) उत्पन्न हुआ। ऋग्वेद (१०।१२९)में सृष्टिरी मूल सत्ताके विषयमें जिज्ञासा करते हुए उसे ‘तदेकम्’ कहा गया है, और यह माना गया है कि उसे किसी भी विशिष्टता—गुणसे युक्त नहीं कहा जा सकता है। उसके विषयमें कुछ नहीं कहा जा सकता है। उसकी इस स्थितिको असत्, शून्य, अशून्य, अधकार आदि सब कहा जा सकता है, और नहीं भी कहा जा सकता है। उपर्युक्त पक्तियोंमें यही अव्यक्त-अनिर्यचनीय सत्ता प्रस्तुत है। उसे शून्य, असत् या अधकार जो चाहो कहो। वह बाहर-भीतर उन्मुक्त है, और सघन भी। उससे परे कुछ नहीं है। इसी भूमिका पर :—

“सत्ताका स्पन्दन खला डोल, आवरण-पटलकी ग्रन्थि खोल;
तम-जलनिधिका बन मन्यन, ज्योत्स्ना-शरिताग्र आर्द्रगन;
वह रजत गौड, उज्ज्वल जीवन, आलोक पुरुष ! मंगल चेतन !
केवल प्रकाशका या कलोल, मधु किरणोंकी थी लहर लोल।”

यह उस अव्यक्त सत्ताकी प्रथम व्यक्त होनेकी दशा है। वह विशुद्ध चेतना-आलोक या :—

“बन गया तमस या अलङ्क जाल, सज्जग ज्योतिमय या विनाश;
अन्तर्निनाद ध्वनिमे पूरित, थी शून्य-मेदिनी मत्ता चित्तः

नटराज स्वयं थे नृत्य निरत, था अंतरिक्ष प्रहमित मुरारित
मर लय होकर दे रहे ताल, थे नुस हो रहे दिशाकाल ।”

शून्यको भेदकर सत्ता आलोक-धन हो उठी, पर उसका अव्यक्त रूप मानो
अलक-जाल बन उठा था । अव्यक्तसे व्यक्त होनेका अन्तर्निनाद निरल रहा था; अभी
दिशा-काल व्यक्त नहीं हो पाये थे : अंतरिक्ष उल्लासपूर्ण था । नव-सृष्टिका उल्लास-
पूर्ण नृत्य होने लगा । इसीसे गोचर विद्यका सृजन-मंदारमय निर्माण होता है । उस
गत्यात्मक (व्यक्त मूल सत्ता), चेतन-शक्ति, के निर-नृत्यका विम्व नीचेकी पत्तियोंमें
प्रस्तुत है :—

“लीलाका स्पंदित आह्लाद यह प्रभापुञ्ज चित्तिमय प्रसाद
आनन्दपूर्ण ताण्डय सुन्दर, झरते थे उज्ज्वल धम सीकर
घनते तारा, हिमकर दिनकर, उड़ रहे धूलि-दृगसं भूधर
संहार सृजनसे युगल पाद गतिशील अनाहत हुआ नाद ।”

×

×

×

“विद्युत कटाक्ष खेल गया जिधर, कम्पित संसृति बन रही उधर;
चेतन परमाणु अनन्त विस्तर, घनते घिल्लीन होते क्षण भर;
यह विश्व शूलता महादोल, परिवर्तन का पट रहा तोल ।”

×

×

×

“उस शक्ति शरीरीका प्रकाश, सब शाप-पापका कर विनाश—
नर्तनमें निरत, प्रकृति गलकर, उस कांति सिंधुमें घुल मिलकर
अपना स्वरूप धरती सुन्दर, कमनीय बना था भीषणतर ।
हीरक गिरिपर विद्युत-विलास, उल्लसित महा हिम प्रवल हास ।”

परम सत्ता, महाकाल शिव, या यह नृत्य-विम्व अध्यात्म, विज्ञान और
इतिहासका मय सदिलष्ट प्रतीक है । उपर्युक्त पत्तियोंकी ध्यानपूर्वक देखनेसे इस मतकी
एतदा प्रमाणित हो जायगी । ‘सर्वान्तर’ एक आत्माका दर्शन अध्यात्मकी उपलब्धि
है; विज्ञान यह मानता है कि संहार और सृजन विश्वकी अनिवार्य शाश्वत प्रक्रिया है;
इतिहास भी जीवनके उत्थान-पतनमय स्वरूपोंका उदाहरण है । उपर्युक्त पत्तियोंमें इन
सगरी सदिलष्ट भावना ही प्रतीक रूपमें प्रस्तुत की गयी है । महाकाल शिवके इस नृत्यमें
एक और भावना विम्व दर्शनीय है । एक ओर उसमें (ताण्डव-नृत्यमें) सृजन और
संहार उतार-चढ़ाव (विपमता) है, तो दूसरी ओर एक अपरिणत समरसता, एकल्यता,
अपरिणत शान्तता है । एक भयकर है, तो दूसरा कमनीय । एक ओर उस परम सत्ताके
भीतरसे निकलकर यह विश्व महादोलके समान शूलता है, परिवर्तनके नियमोंमें गति-
शील रहता है; तो दूसरी ओर वह निरन्तर उस ‘वान्तिविधु’में (आत्मा में) घुलता-मिलता
भी रहता है । इसमें एक ओर विपमताका महाविप है, तो दूसरी ओर समता (समरसता)

का अमृत । वह महाविष इस अमृतके साथ शाश्वत, आनन्दमय ही है । इसीलिए तो श्रद्धा कहती है :—

“नील गरलसे भरा हुआ यह चन्द्र कपाल लिये हो;
इन्हीं निमीलित ताराओंमें कितनी शांति पिये हो ।
अमिल विश्वका विष पीते हो सृष्टि जियोगी फिरमें;
कहो अमर शीतलता इतनी आर्तों नुम्हें किपरते !”

‘आनन्दवाद’ इसी अमर शीतलता (अलण्ड समरस अनुभूति)के द्वारा ‘विश्व-विष’ (दुःख)के आस्वादनका आकांक्षी है । यही शिवका विषगान है, यही उसका नीलकण्ठत्व है । नीलकण्ठ महाकाल शिवका निम्न भी ३-पूर्व है । विषका स्नान देवल कण्ठ है, हृदय उससे अछूता है । तात्पर्य यही है कि परम सत्त्व नटराज शिवसे आनन्दपूर्ण नृत्यमें काल-प्रवाह और इतिहासके परिवर्तन केवल बुलबुलेके समान हैं; उनका उत्तर (परम सत्तापर) कोई प्रभाव नहीं है । वे भी उसकी लीलाके आह्लाद हैं ।

नृत्यका मूल है लय, वही उसकी आत्मा है । लयसे तनिक भी सरलन नृत्यके आनन्दको नष्ट कर देता है । अतएव नटराजके विश्व-नृत्यके लयका अनुसरण न करना आनन्दसे हाथ धोना ही है । इस मनुष्य इसी लय-निर्वाहका परामर्श देती हुई कहती है :—

“देव-वस्त्रना बाल जलधिमें होतों छय है,
काल खोजता महाचेतनामें निज क्षय है ।
यह अनन्त नचता है उन्मद् गतिमें,
तुम भी नाचो अपनी दृष्टतामें विमृष्टिमें ।”

X X X

“ताल तालपर चली नहीं छय छूटे तिममें
तुम न विवादी स्वर छेड़ो अनजाने हममें ।”—(सपर)

इस नृत्य-शास्त्रिकी कोई दुकरा भी नहीं सकता है, इसकी शरीरगत भाषा है :—

“गुणोंकी चटानोंपर सृष्टि ढाल पद-चिह्न चरी गम्भीर;
देव, गंधर्व, अमुरकी पंक्ति अनुसरण करने उमें भर्षार ।”—(भडा)

इसलिए, जैसा कि कहा जा चुका है, इस दर्शनमें विभाग और भेदा शरत्तर शरत्तर कर्मोंकी साधनामें निरत रहना ही मानवके कल्याणका मार्ग है ।

चूंकि कामदेव अथ तक्षक अध्यात्ममें बड़े स्थान पर ‘आनन्दवाद’की अनुसन्धानकी चर्चा की गयी है, अतएव इस प्रसंगमें अथ और अधिक करनेकी आवश्यकता नहीं रह जाती । परन्तु इतना अवश्य कहना है कि चूंकि बसिने ‘विष’ (महाकाल)को स्नान करने प्रयत्न किया है जो कि दीगम्भीर ब्रह्म भावनाका विषय है, अतः यह नहीं मानना चाहिये कि ‘कामायनी’का दर्शन शीतलता ही दर्शन है । यह अत्यन्त ही गम्भीर

भी दर्शन है, परन्तु उसका स्रोत सम्पूर्ण वैदिक साहित्यमें प्रतिपादित 'आत्मवाद'की व्यापक भावना ही है।

मताया जा चुका है कि रुद्र शिव निष्यक्त भर्तृन्ने सारे प्रमुख तत्त्व वैदिक ऋषियोंको शत थे। शैवागमोंमें उन्हींका पट्टनन है। स्वभावतः शैवागमोंमें प्रतिपादित विभिन्न मतवादोंमें अन्य कई तत्त्वोंका समावेश भी होता गया। तपाचरणको प्रमुखता मिलती गयी। अतएव उनही शिव शक्ति भावना बरी नहीं रह गई जो वैदिक कालमें थी। हाँ, यह ठीक है कि उसे भी अधुण रखा गया। वह मूल भावना बनी रही। आगे चलकर आगमोंकी शिव शक्ति भावनामें इतने बाह्य प्रभाव आ गये कि उसमें वह मूल भावना क्षीण प्राय हो चली।

यही सब कारण है कि एक ओर श्रीकृष्णने, ऋग्वेदके अपने भाष्यमें, लिखा है कि (मेरे मतानुसार) वेद और शिव आगममें कोई अन्तर नहीं है, वेदको भी शिवागम कहा जा सकता है क्योंकि आगमोंके रचयिता स्वयं शिव (ब्रह्म) हैं। ये आगम दो प्रकारके हैं एक निर्वर्णक लिए और दूसरा 'सर्वविषय' अर्थात् सर्वसामान्यके लिए। दूसरी ओर अप्यय दीक्षितने अपने भाष्यमहाभारत और पुराणोंके कई उद्धरण प्रस्तुत करते हुए धीरे-धीरे मतको गलत कहा है। उनका कहना है कि ये प्रमाण शिव आगमोंको वेदोत्तर 'मोक्षशास्त्र' ठहराते हैं। यद्यपि अप्यय दीक्षितका यह निष्कर्ष ठीक नहीं है क्योंकि महाभारत ही में कई स्थलोंपर स्पष्ट रूपसे योग, पाञ्चरात्र और वेदोंके साथ आगमोंको भी आदर दिया गया है, फिर भी यह तो माना जा सकता है कि आगमोंको सभी लोग स्वीकार नहीं करते थे। आगमोंमें क्यों क्यों विविध भर्तृन्ने प्रभाव भरता गया और उनकी मूल वैदिक भावना उन प्रभावोंमें छिमटती रही, क्योंकि उनके प्रति लोगोंका मतभेद बढ़ता गया। पर जहाँतक आगमोंकी मूल भावनाका प्रश्न है वहाँतक यह वैदिक अवश्य है, यह ऊपर स्पष्ट किया जा चुका है। कुछ लोग भ्रमसे इसे अनार्य भावना या मत कह उठते हैं। पर वास्तवमें यह आर्य-मत ही है। श्रीकृष्णको भी शिव पूजक कहा गया है। प्रस्तावना देने अपने भाष्यमें वैदिक दर्शनकारों ने श्रीकृष्णका उपासक कहा है। जेठ लेखक हरिभद्रने माना है कि मौलम और कणादके अनुयायी ही थे।

कामायनीकारने उसी वैदिक रुद्र शिव भावनाको प्रस्तुत किया है जो आर्यावर्तक तरुण आर्योंको मान्य थी। ये तरुण आर्य वे ही थे जिनके वंशज, जैसा कि कहा जा चुका है, वज्रसूत्रके स्वतंत्र चैतना नागरिक थे, माधव विदेह उनका एक नेता था। आगमों और कामायनी दर्शनको एकदम अभिन्न कर देनेपर 'कामायनी'का वास्तविक मूल स्पष्ट नहीं रहेगा।

विदेहका स्वरूप

ऊपर जो कुछ कहा जा चुका है उसके द्वारा विश्वके स्वरूपका पता चल जाता

है। विश्व नटराज महाकाल शिवका व्यक्त स्वरूप ही है, यह उसके उत्थान-नृत्यकी सृष्टि है —

“यह लोचन गोचर सकल लोक, सद्यतिके कल्पित हर्ष-शोक,
भावोदधिसे विरनोंके भग, स्वाती कन से वन भरते जग,
उत्थान-पतनमय सतत सजग, धरने धरते आर्तिगित नग,
उलझन की मीठी रोक-टोक, यह सब उसकी है नोंक-झोंक।”

‘दर्शन’ सर्गमें श्रद्धा विश्वके स्वरूपनी विवेचना करती हुई कहती है —

“इसके स्तर-स्तरमें मौन शान्ति, शीतल अगाध है ताप भ्राति,
परिवर्तनमय यह चिर मंगल, मुस्कयाते इसमें भाव सकल
हँसता है इसमें कोलाहल, उल्लास भरा सा अन्तस्तल,
मेरा निवास अति मधुर वान्ति, यह एक नीड है सुखद शान्ति।”

ऊपर हमने नटराजके नृत्यका जो वर्णन देखा, उसीकी प्रतिध्वनि इस ठप्पि है। विश्वके स्तर-स्तरमें, कोलाहल-उल्लासमें, ताप भ्रातिमें, एक मौन शीतलताव अनुभूतिका इसमें उद्घाटन है। विश्वके चिर परिवर्तनमें चिरमंगलका दर्शन किया गया है। और इसलिए यह विश्व सुखद शान्ति का नीड है। विश्व रूपनी इसी अनुभूति को आयत्त कर लेनेपर मनुने कहा था —

“अपने दुख-सुख से पुलकित यह मूर्त विश्व सचराचर
चित्ति का घिराट घुपु मंगल, यह सत्य सतत चिर सुवर।”—(आनन्द)

पहले ही कहा गया है कि आनन्दवाद विश्वको परमसत्ताका व्यक्त स्वरूप मानकर उसे सत्, चित् और आनन्द मानता है, ‘विश्व स्वयं ही ईश्वर है’। ‘काम’ने कहा था कि

“‘कल्याण भूमि यह लोक’ यही श्रद्धा रहस्य जाने न प्रजा।
अतिचारी मिथ्या मान इसे परलोक बचनासे भर जा।”

विश्व ‘कल्याण भूमि’ है, यह आनन्दवादकी अनिवार्य मौलिक सम्मति है। जिस दिन वैदिक ऋषियोंने ‘मोक्ष’को भी इसी जीवनका प्राप्य साध्य ठहराया, उस दिन दार्शनिक क्षेत्रमें एक महान् क्रान्ति प्रस्तुत हो उठी। मानव जीवनके चार लक्ष्यों, पुरुषार्थों (काम, अर्थ, धर्म और मोक्ष)में, पहले यह माना जाता रहा कि प्रथम तीन जीवन मूल्योंको इस लोक जीवनमें प्राप्त किया जा सकता है, और अन्तिम लक्ष्यको जीवनके उपरांत (अर्थात् जीवनका अन्तिम साध्य विश्वके परे मिलता है)। एतद् (आत्मगदी) वेदान्तने यह माना कि यदि मनुष्य चाहे तो वह इस अन्तिम साध्यको इसी लोकमें, इसी जीवनमें, पा सकता है। यही आनन्दवादकी अवतारणा हो उठी, अपने समस्त जीवन मूल्योंको इसी ‘लोक-जीवन’में पा लेनेके विद्यास और आशाने आर्यावर्तवर्ज्य नरुण आर्योंको जलाम. प्रमोद और आनन्दसे भर दिया। ‘परलोक’

साधनाको वे 'प्रवचना' मानने लगे। 'वे स्वत्वके उपासक थे' और उसके द्वारा ही जीवनकी पूर्णताका मार्ग उनसे सम्मुख प्रशस्त हो उठा था, वे 'दिदेह मार्ग' पर बीरता, दृढ़ताके साथ चर्तव्य निरत हो उठे।

इसीलिए 'आनन्दवाद' लोक भोगके द्वारा ही लोक-मुक्ति उपलब्ध करनेका विश्वास रखता है। वह प्रकृतिसे त्याग द्वारा नहीं, वरन् उसके सम्पर्क (संसात्तक) ग्रहण द्वारा परमार्थ प्राप्त करनेकी साधना करता है। नुलार्णव सत्रमें ठीक ही लिखा है कि जिस प्रकार पृथ्वीपर गिरे हुए व्यक्तिको पृथ्वीका सहारा लेकर ही ऊपर उठना पड़ता है, उसी प्रकार प्रकृतिमें, मन इन्द्रियोंके व्यापारोंमें, भाव-लोकमें, पड़े हुए प्राणीको उड़ाके सहारे ऊपर उठना चाहिए। मानवीय भावोंका आनन्द आदिशक्तिके मंगल नृत्यका ही आनन्द है।

काम

इसलिए आनन्दवादीकी आँखमें 'काम'की सर्वाधिक महत्ता है। लोक भोगका यही देवता है, वह सृष्टि शक्ति या महाशक्तिकी 'मंगलसे मद्धित श्रेय सर्ग इच्छा'का प्रथम पुष्प है। मुनि 'काम' स्वयं अपने इस मूल रूपकी व्याख्यामें कहता है —

“उस प्रकृति रत्ताके यौवनका, उस पुष्पवतीके माधवका
मधु हास हुआ था वह पहला, दो रूप मधुर जो ढाल सका।”

सर्ग शक्तिने जिन दो रूपोंको सर्वप्रथम प्रस्तुत किया वे काम और रति थे, इसीलिए वे 'मंगल और श्रेयसे मद्धित' हैं, उनका त्याग करना विद्वत् नृत्यका विरोध करना है और साथ ही आत्महनन भी। भ्रष्टाने ठीक ही मनुसे कहा था —

“काम मंगलसे मद्धित श्रेय सर्ग, इच्छाका है परिणाम,
तिरस्कृत कर उसको तुम भूल बनाते हो असफल भवधाम।”

मैं 'काम' सर्गमें और कई अन्य स्तरोंपर कामके प्राथमिक (संभोगात्मक) रूप तथा उसके विकासशील (प्रगतिशील) स्वरूपकी चर्चा कर आया हूँ। और यह बता आया है कि आनन्दवादी कामायनीकारके अनुसार कामके ये दोनों स्वरूप मांगलिक हैं यदि उसे उससे प्रथम रूपमें ही बाँध रखा जाय तो वह वात्स्यायनक समान जीवनको भटकता ही रहेगा, जैसा कि देव-सृष्टिमें हुआ। यह भोगवादी काम है। दूरी और यदि उसे इस रूपसे एकदम काट दिया जाय तो जीवन शक्तिही इच्छाका विरोध होनेके कारण विनाश असम्भव रहेगा, जीवन रस ही सूख जायगा। 'रहस्य' सर्गके शान लोककी विवेचनाम यही तथ्य प्रस्तुत किया गया है।

अतएव ये दोनों मार्ग (भोगवादी और निवृत्तिमूलक विवेकवादी), राग-मार्ग और विराग मार्ग, आनन्दवादको अस्वीकार है। वह चाहता है कि कामकी वह भूल व्यासमय मूलधारा (जो 'सर्ग इच्छाका परिणाम' है) राग और विराग दोनोंसे निरन्तर सम्पृक्त

होती रहे। यही विकासका पथ है। गार्हस्थ्य जीवन इसकी सुदृढ़ आधार शिला है, जो व्यक्तिकी पर-चेतना (इदम् चेतना)का निरन्तर प्रसार करती हुई अन्ततोगत्वा 'बसुधैव कुटुम्बकम्'की व्यापक भूमिकाओं परिणत हो जाता है। 'कामायनी' इसी मार्गका निदर्शन करती है। चूँकि हमने अपने पूर्व-अध्ययनमें इन सत्र बातोंपर कई बार विचार कर लिया है, अतः इस स्थलपर अत्र और अधिक कुछ कहना प्रसंगको व्यर्थका विस्तार प्रदान करना होगा।

'कामायनी'की काम भावना वैदिक आयोजी काम भावना ही है। अर्थावेद (१।२।२५) में कहा गया है :—

“यास्ते शिवास्तन्व कामभद्रा याभि सत्यं भवति यद् दृणीये।

ताभिर्द्वमस्मा अभिसचितस्व अन्यत्र पापीरपयैशया धियः॥”

अर्थात् “कामका जो शिव-स्वरूप है उसे अपनाकर मानव अपना अभीष्ट सिद्ध कर लेता है, अतः कामके शिव स्वरूपोंको ही स्वीकार करना चाहिये, पापीयसों बुद्धि एवं नियाओंको उत्पन्न करनेवासे उसने अधिव रूपोंको दूर कर देना चाहिये।” इसी वेदमें कामको अध्यक्ष, उग्र और बाजी (अर्थात् सत्रका नियन्त्रण करनेवाला, तेजस्वी और बलवान्) कहा गया है। इसी सदर्मम (अथर्व० १।२।११) कहा गया है कि “काम (प्रमाद, आलस्य, अज्ञान, द्वेष आदि) मानव-शत्रुओंको मारकर मनुष्यके विकासके लिए विस्तृत क्षेत्र तैयार कर देता है। कामकी इस शक्तिके साथ पुरुष सर्वत्र पूजित होता है।” मन्त्र १७ में लिखा है कि “इसी (वीर) कामकी सहायतासे देवोंने अशुरोंको मार भगाया और इन्द्रने दस्युओंको परास्त किया।”

कहा जा चुका है कि इन्द्रने प्रलय पूर्व असुरोंको हराकर 'आत्मवाद'की स्थापना की। उपर्युक्त उद्धरणसे आधारपर यह अनुमान किया जा सकता है कि इन्द्रने पूर्वाक्त कामके शिव-स्वरूपोंको स्वीकार करके ही 'आत्मवाद'की स्थापना की होगी। 'कामायनी'में इस काम भावनापर 'आनन्द'की उपलब्धि करायी गयी है।

यहाँपर हमें एक प्रश्नपर विचार कर लेना चाहनीय है। क्या आनन्दवादकी इस 'काम भावना', या कामको प्रधानता देनेके सिद्धान्तसे, समाजमें अनाचार फैलनेकी आशंका नहीं है। उत्तरमें 'नहीं' कहकर हम इस 'नहीं'के औचित्यपर विचार करेंगे।

भोगवाद और आनन्दवाद

इन्द्रियके विषय भोगोंको भोगवादी (लोकचतनवादी, चार्वाक मतानुयायी) और आनन्दवादी दोनों मानते हैं। दोनों मानते हैं कि 'अमिल मानवीय भाग्य' चतनाकी उपलब्धियाँ हैं, अतः वे वरेण्य हैं। हमें उनका उपयोग करना चाहिए। परन्तु अन्तर यह है कि भोगवादी मनुष्य अहममूलक व्यक्तिवादी होता है और आनन्दवादी मानव विश्व चेतना सम्पृक्त व्यक्तिवादी। भोगवाद भोग्य और भोक्ता (इदम् और अहम् अर्थात् देय विश्व और भागी व्यक्ति)में भेद मानकर चलता है, इसलिए यह उच्छृङ्खल,

नियमहीन, होकर समाजके जीवनको भय प्रदान करता है। विश्वको धारण करनेवाली ऋत्वा (नियम और व्यवस्थाका), जो कि शाश्वत सत्य है, वह उत्लपन करता है। और आनन्दवादी अपनी व्यक्ति-चेतनाको विद्वन्-चेतनाके साथ समन्वित रखकर उसका भोग करता है। इसलिए उसके द्वारा ऐसा कुछ भी नहीं हो सकता है, जिससे ऋत्वा उत्लपन हो। उसकी प्रवृत्ति ही इस प्रकारकी हो जाती है।

इस तथ्यको स्पष्ट रूपसे समझनेके लिए हमें प्रसादजीके 'इरावती' उपन्यासके निम्नांकित उद्धरणोंसे पर्याप्त सहायता मिलेगी—

ब्रह्मचारी—अग्निमित्र, अच्छा क्या है और गुरु क्या है, इराका निर्णय एकांगी दृष्टिसे नहीं किया जा सकता। विष चिकित्सक द्वारा अमृत कल्प हो जाता है। भगवान्की विराट विभूतिसे हम नित्यदिग्ग्य वस्तुका चुनाव नहीं कर सकते, उसकी गानाको समझ लेना ही हमारा पुरुषार्थ साधारण है। किन्तु एक सति दिव्यभाव है। वह है आत्माकी अग्नि, जिसमें अन्धकार ईंधन बनकर जलता है। उस तेजमें सब निश्चुद्ध, दिव्य और ब्राह्म हो जाते हैं। आनन्दकी यही योजना अपनी विचार-पद्धतिमें के अनिक्की आवश्यकता है। × × × हम आरम्भवान् हैं, हमारा भविष्य आशामय है, इस आर्य भाषका प्रचार आवश्यक है।”

×

×

×

२

मिक्षुणी सपके जीवनसे ऊँची हुई इरावतीसे उसी ब्रह्मचारीने कहा— अनात्मवादके वातावरणमें पला हुआ यह क्षणिक विज्ञान (यहाँ तात्पर्य बौद्धमतसे है) उस शाश्वत सत्तामें अविश्वास करता है। माँ, तुम शक्ति स्वरूपा हो। आनन्दके उल्लासकी मात्रा ही जीवन है, यह क्यों भूल गयी ?

इरावती—परन्तु मुझे अपने कर्मोंपर पश्चात्तापकी ज्वालामे जलनेकी आशा मिली है। और इस यातनाका कभी अन्त होगा या नहीं, नहीं कह सकती।

ब्रह्मचारी—कौन-से ऐसे कर्म हैं देवि, जिन्हें हम आनन्दकी भाषनामें भस्म नहीं कर सकते। माँ, तुम शक्ति स्वरूपा हो, अन्तर्निहित आनन्दकी अग्नि प्रज्वलित करो। सब मलिन कर्म उसमें भस्म हो जायेंगे। इस आनन्दके समीप पाप आनेसे डरेगा।

“आनन्दके समीप पाप आनेसे डरेगा”, यह आनन्दवादियोंका दृढ़ विश्वास है। भगवान् वृष्णने गीतामें इसी आनन्दवादकी व्याख्या की है। उपनिषद्ोंके सार तत्त्वको अभिव्यक्ति देनेके नाते वह औपनिषदिक आनन्दवादकी, भगवान्के मुखसे की गयी व्याख्या ही है। प्रसादजीने भी श्रीकृष्णको आनन्दवादने पुनर्मतिश्रयक रूपमें स्वीकार किया है। उनके अनुसार 'इन्द्रकी पूजाका प्रत्याख्यान करके श्रीकृष्णने आनन्दवाद ही का प्रतिपादन किया है (देखिए 'रहस्यवाद'), परन्तु बादमें लोगोंने कृष्णकी ही पूजा आरम्भ कर दी।' श्रीकृष्णने अर्जुनको समझाया कि—

“यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ।”

अर्थात् हे अर्जुन ! जैसे प्रज्वलित अग्नि ईंधनको भस्म कर देती है उसी प्रकार, ज्ञान रूप अग्नि सम्पूर्ण कर्मोंको भस्म कर देती है ।

“न हि ज्ञानेन सर्वज्ञं पवित्रमिह विद्यते

तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ।”

“अर्थात् इस संसारमें ज्ञानके समान पवित्र करनेवाला निःसन्देह कुछ भी नहीं है; योग-प्राप्त व्यक्ति इस ज्ञानको स्वयं अपनी आत्मामें अनुभव करता है ।” हम जानते हैं कि गीतामें ज्ञानका तात्पर्य है सर्वान्तर आत्मके स्वरूपका सम्यक् बोध; जिसके लिए ग्यारहवें अध्यायमें भगवान् ने अपने ‘महाकाल’ रूपको साक्षात् प्रस्तुत किया है। ‘महाकाल’की अनुभूति ही आनन्दवादकी अनुभूति है, यह हम कह आये हैं। अतएव यह कहना गलत न होगा कि उपर्युक्त श्लोकोंमें भगवान् ने जिस ज्ञानाग्निको सम्पूर्ण कर्मोंको भस्म करनेवाली कहा है, या जिस ज्ञानको सर्वाधिक पवित्र करनेवाला बताया है, वह प्रसादजीके ब्रह्मचारी पात्रके उपर्युक्त कथनोंमें प्रयुक्त ‘आनन्दकी अग्नि’ और ‘आनन्द’ ही है।

निष्कर्ष यह रहा कि आनन्दकी भावना उपलब्ध कर लेनेपर व्यक्ति अपुण्य कर ही नहीं सकता है, विशुद्ध आत्म चेतनासे जो होगा वह भय-पापका नहीं, अमय-पुण्यका कार्य होगा। इसलिए आनन्दवादके द्वारा ‘काम’की प्रतिष्ठासे भोगमूलक अनाचारके फैलनेकी आशका निराधार है। ‘काम’ जैसे ही ‘आनन्द’के सामने पहुँचता है (अर्थात् जैसे ही यह आत्मवादी अनुभूतिसे प्राणवान् होता है) उसी क्षण उसकी ज्वालामें तपकर, भस्म होकर, यह अनग (विदेह) हो जाता है। ‘आनन्दवाद’ इसी विदेह (भस्म) कामको स्वीकार करता है। गीतामें ‘योगः कर्मसु कौशलम्’ कहकर इसी विदेह कामको महत्त्व दिया गया है। दुःस-सुख, राम हानि, जय-पराजय सबको समस्त-बुद्धिसे ग्रहण करता हुआ कर्तव्य कर्म करते रहना ही यह ‘कर्मसु कौशलम्’ है जिसे योग कहा गया है; और हमने देखा कि ‘काम’की व्यापक भावना इसी समस्त-बुद्धि द्वारा निर्धारित कर्म भावना है।

कर्म

कामने इसीलिए मनुको अपने मूल भोगपरक स्वरूप (जो जीवनमें केवल वात्स्याचक्रके समान ही आवर्तनमें मटकता और मटकाता रहता है) और भोग कर्मसे दीपित प्रगतिपरक स्वरूपके सम्न्वयकी प्रेरणा देते हुए कहा था कि—

“भारंभिकं वात्स्या उद्गम मे अब प्रगति बन रहा संसृति का;
मानव की क्षीतल छाया में ऋण शोध करूँगा निज शक्ति का।
दोनों का समुचित प्रतिवर्तन जीवनमें शुद्ध विकास हुआ;
चेतना अधिक अब स्पष्ट हुई जब विप्रल में पड़ हास हुआ ।”

कर्मको महत्ताका प्रतिपादन करते हुए उसने कहा—

“यह नोद मनोहर कृतियों का यह विश्वकर्म रंगस्थल है;
है परंपरा लग रही यहाँ ठहरा जिसमें जितना बल है”

इसके उपरान्त वह मनुको दो प्रकारके कर्मों और कर्ताओंका बोध कराते हुए कहता है कि ससारमें कर्ता दो प्रकारके होते हैं; साधन-कर्ता और साधक-कर्ता अर्थात् एक वे लोग हैं जो निजी आत्म-ज्वालासे ज्योति न ग्रहण करके अन्योसे प्रेरित (प्रवृत्तिकी अवशक्ति या अन्य मनुष्योंके सचेतपर) कार्य करते हैं; और दूसरे वे हैं जो आत्मालोकके सहारे कर्मकी साधना करते हैं। ये स्वतन्त्र-चेता साधक होते हैं; वास्तवमें ये ही कर्ता हैं, और इन्हींके द्वारा प्रतिपादित कार्य सृष्टिको आलोक प्रदान करते हैं। काम मनुको इसी दूसरे प्रकारका, मनोहर कृतियोंका, कर्ता बननेकी प्रेरणा देता है।

श्रद्धाने भी मनुसे मनोहर कर्मोंको (जो कामका प्रगतिशील रूप हैं) सम्पन्न करनेका मधुर आग्रह किया था। सम्पूर्ण कान्य इसी कर्म-योगकी प्रेरणासे अनुप्राणित है, जैसा कि हमारे पूर्व-अध्ययनसे स्पष्ट हो गया है। ‘कर्म’ समीं श्रद्धाने कर्म-योगकी स्पष्ट व्याख्या इन उक्तियोंमें की है—

“औरों को हँसते देखो मनु हँसो और सुख पाओ
अपने सुख को विस्तृत कर लो सबको सुखी बनाओ।
रचनामूलक सृष्टि ब्रह्म वह ब्रह्म पुरुष का जो है
संस्तुति सेवा भाग हमारा उसे विकसने की है।”

विश्वको पुरुष (परमसत्ता)का रचनामूलक सृष्टि-यज्ञ मानकर, उसके विकासके लिए संस्तुति सेवा करना कर्म-योगकी साधना है, ऐसा साधक अपने सुखको इतना विस्तृत कर लेता है कि उसमें सभीको सुख मिले। अन्योको आनन्दित देखनेमें स्वयं आनन्द लेना इस आनन्दवादी कर्म मार्गकी अपूर्वता है। उपर्युक्त कथनके सदर्भमें श्रद्धानी मनुके प्रति कही गयी यह उक्ति भी उद्घरणिय है—

“निर्जन्तमें एक अकेले क्या तुम्हें प्रमोद मिलेगा ?
नहीं इसीसे अन्य हृदय का कोई सुमन खिलेगा।
सुख समीर पाकर, चाहे हो वह एकान्त तुम्हारा,
बढ़ती है सीमा संस्तुतिकी बन मानवता धारा” (‘कर्म’ सर्ग)

‘पंत, प्रणद और गुप्त’ नामक अपनी पुस्तकमें श्री ‘दिनकर’जीने इन पंक्तिओपर विचार किया है, और अपना मत इस प्रकार व्यक्त किया है —“तीसरी पंक्तिका अर्थ निकालनेमें चूँकि कोई उपाय नहीं है, इसलिए मैं उसे दूसरी पंक्तिके साथ मिला देता हूँ। अब अर्थ होगा कि सुख समीर चाहे केवल तुम्हारा ही हो, किन्तु उसे पाकर दूसरोंके हृदयके फूल भी विकसित होंगे। लेकिन यह अर्थ कुछ अच्छा नहीं लगता। और तब चौथी पंक्तिका अर्थ क्या होगा? ‘विश्वका विकास तब होता है जब मानवताके गुण धार बाँधकर, बहते हैं’, इस अर्थको व्यक्त करनेके लिए क्या यह

शैली यथेष्ट है जो चौथी पंक्तिमें खरती गयी है ! आश्चर्य नहीं कि कविताके साधारण रसिक 'कामायनी' काव्यको छूनेमें घबराते हैं ।"

और यह वह लेनेके उपरांत श्री 'दिनकर'जीने यह निष्कर्ष भी निकाला है (जिसके लिए उन्होंने और कई उद्धरण ढूँढ लिये हैं) कि "जिस ऊँचाईपर वह (अर्थात् कवि) पाँव रखता है उसनी स्पष्ट और पूर्ण अभिव्यक्ति देनेमें वह असमर्थ है। उसने विचार ऊँचे, किन्तु भाषा कमजोर है। उसके भाव सूक्ष्म, किन्तु अभिव्यक्तियाँ उलझी हुई हैं।"

हम इस निष्कर्षकी परीक्षा तो यहाँपर नहीं कर सकते हैं क्योंकि प्रसंग दूसरा है, परन्तु उपर्युक्त पंक्तियोंके अर्थकी व्याख्या करना आवश्यक है। मेरे विचारमें श्री 'दिनकर'जीकी कठिनाईका कारण यह है कि उन्होंने इस उक्तिके पूर्वकी पंक्तियोंके सदर्थका ध्यान नहीं रखा। यह उक्ति तो एक पूरे कथनका अन्तिम अंग है, इसका आरम्भ पंक्तियों पूर्व, 'ये मुद्रित कलियाँ दलम सत्र सौरभ बन्दी कर लें', से होता है। यदि व्याख्याताका ध्यान पूर्वकी इन पंक्तियोंपर रहेगा तो उसे वह काठनाइ नहीं होगी जो 'दिनकर'जीको हुई है। एक बात और, वह यह है कि इन पंक्तियोंमें आनन्दवादका सहज कर्म प्रकृतिका स्फूर्तिकरण किया गया है। इसलिए यदि व्याख्याता इसे समझनेमें चूक जायगा तो वह कई भूलें कर सकता है। अब इस निवेदनके उपरांत मैं इन पंक्तियोंके आशयपर विचार कर रहा हूँ —

इसके पूर्व भद्रा मनुको यह पता चुकी है कि "यदि कलियाँ अपने दलोमें सौरभको बंदी रखें, और खुल्कर मकरद बिटुसे सरस न हों तो इनका विनाश निश्चित है। वे सूखेंगी, झड़ेंगी और फिर कुचली जायेंगी, और फिर पृथ्वीपर सरस, सौरभ नहीं प्राप्त होगा। इसलिए वास्तवमें सुख (आनन्द)का संग्रह केवल अपने सत्पथके लिए नहीं किया जाना चाहिए, यह सुख (आनन्द)की प्रकृति ही नहीं है। सुख (आनन्द)में प्रदर्शनका भाव होता है, उसमें यह भाव होता है कि उससे औरोंको भी आनन्द मिले।" इसी प्रसंगमें उसने उपर्युक्त पंक्तियोंमें मनुको बताया कि "निर्जनम, जहाँ तुम्हारे सुख (आनन्द)को देकर (अर्थात् उसे पाने) किसी अन्यका हृदय पुष्प न खिले, क्या तुम्हें प्रमोद (आनन्द) मिलेगा ? (अर्थात् तुम्हारे जिस आनन्दसे अन्योको आनन्द नहीं मिलेगा, उसे तुम्हें भी सुख नहीं प्राप्त होगा, कलियोंका उदाहरण ऊपर दिया जा चुका है)। चाहे व्यक्तिका एकांत जीवन (उसका निजी ससार) ही क्यों न हो, परन्तु आनन्दरूपो समीर पाकर उसनी सीमा, मानवताकी धाराके रूपमें, बह जाती है।"

इसका तात्पर्य यही है कि जिस प्रकार कलियोंका सौरभ, जो उनकी निजी सम्पत्ति (और प्रमोद) है, समीर पाकर दूर दूर तक फैल जाता है, लोगोंको प्रमोद देता है और इस प्रकार कलियोंके छोटेसे (सीमित) ससारकी सीमा भी बढ़ जाती है, उसी प्रकार हमारे व्यक्तिगत जीवनमें हम जो आनन्द मिलता है वह मानवता धाराके रूपमें हमारे जीवनकी क्षुद्र सीमाको विस्तृत कर देता है। अर्थात् हम उस अपने आनन्द

प्रमोदते अन्योको भी आनदित कर देते हैं, अन्योको आनद देनेम ही अपने व्यक्तिगत पूरी जीवनका हम आनद से सवते हैं। इस प्रकार व्यक्तिगत आनद प्रकृतिः उदार मान्यताका जनक होता है।

इसी आशयको जब मनुने अन्ततोगत्वा सम्यक् रूपसे ग्रहण कर लिया, तो उन्होंने भी कहा :—

“सर्वही सेवा न पराई यह अपनी सुख-संस्तुति है।

अपना ही अणु अणु कण-कण द्यता ही विस्तृति है।” (आनद)

सर्वही सेवाको ‘अपनी सुख-संस्तुति’ मान लेना आनदवादका वाग्य सिद्धान्त। भद्वाने मनुसे कहा था :—

“एक तुम, यह विस्तृत भूखण्ड, प्रकृति वैभवसे भरा अमन्द,

कर्मका भोग, भोगका कर्म यही जड़का चेतन आनन्द।” (‘भद्व’ राग)

इस उक्तिपर कुछ विचार किया जा चुका है। प्रसंगवश इसपर यहाँ भी हम विचार करेंगे, क्योंकि आनदवादमें ‘कर्म’की महत्ताके प्रतिपादन स्वरूप और उसके (कर्मके) विवेचनके निमित्त यह उक्ति कही गयी है। यहाँपर हम केवल अन्तिम पक्तिपर विचार करेंगे। हम जानते हैं कि जड़तामें चेतनाकी स्थापनासे जीवन स्फुरित होता है; कर्म या भोगकी सम्भावना भी इसी स्थितिमें होती है। चेतन ही जड़का आनद ले सकता है, केवल चेतन या केवल जड़में न किया होगी, न भोगका प्रश्न ही उठेगा। जड़-चेतनके मिलनेपर ही क्रिया और भोगका प्रश्न उठता है। चेतन भोक्ता है, जड़ उसका भोग्य है। परन्तु (आनदवादके अनुसार) यह आनद चेतनको किस प्रकार मिलता है? इसीके उत्तरमें उपर्युक्त अन्तिम पक्ति कही गयी है। इस सूत्रमें दो बातें हैं। एक तो यह कि कर्मके फल भोगमें आनद है। कर्म किये बिना भोग चाहनेवालेको वास्तविक आनद नहीं मिलता। तात्पर्य यह है कि (स्वनात्मक) भोगका भोग आनदप्रद होता है। जो लोग कर्म न करके केवल भोग चाहते हैं उन्हें आनद नहीं मिलता, वरन् उनका पतन होता है। दूसरे यह कि मनुष्य ‘भोगका कर्म’ करके आनद पा सकता है। तात्पर्य यही है कि कर्मका फल भोग ही वांछ्य नहीं होना चाहिए, वरन् उस भोगके द्वारा पुनः कर्तव्य कर्मका निर्धारण और उसका पालन करना चाहिए। यही ‘कर्मका भोग और भोगका कर्म’ होता है, यही चेतन द्वारा प्राप्त जड़का आनद है। जड़को चेतन अपने कर्मसे भोगके योग्य बनाकर उसका भोग करता है, वह जड़ प्रकृतिके वैभवोंका उद्घाटन करके उसका आस्वादन करता है, जैसे अन्न उत्पन्न करके मानव-चेतना उसमें अपनी क्षुधा वृत्ति करती है। परन्तु इस भोगसे उसे जो फल प्राप्त होता है, उसके द्वारा पुनः चेतनको नये कर्ममें प्रवृत्त होना चाहिए और इस प्रकार अपना जीवन विकास करना चाहिए। सृष्टि का विकास ऊर्ध्वमुख होता है; अतएव अपने ‘कर्म, भोग और पुनः कर्म’के प्रशस्त मार्गपर मानव-चेतन जब ऊर्ध्वमुख होकर चलता है तो उसे आनदवादी ‘आनद’ प्राप्त होता है। इस प्रकार जड़ताका ग्रहण भी होता

है, और वह चेतनही ऊर्ध्वगामी प्रवृत्तिही बाधित नहीं, वरन् सहायिका हो जाती है, जडताके इसी पावन सहयोगसे आनन्द उत्पन्न होता है। यही 'जडताका चेतन आनन्द है'।

जडता बाधक तन् होती है, जब वह चेतनको या तो आत्म-उन्नयनसे रोकती है या उसे निम्नताकी ओर, क्षुब्धताकी ओर ले जाती है, जब वह चेतनको केवल अपने तममें तिरोहित करना चाहती है। परन्तु जब उसीको 'कर्म भोग-कर्म'के द्वारा चेतन अपनी सहयोगिनी बना लेता है तो वह लोक-जीवनका पूरा पूरा आनन्द पाता है। जडतासे मुक्ति ही आनन्द है, परन्तु यह मुक्ति जडताका त्याग नहीं वरन् उसका चेतनकी ज्वालासे भस्म होकर विभूति हो जानेमें है। जडताका पूरा आनन्द विदेह ही पा सकता है, जो उसका स्वामी होता है न कि सेनक।

निष्कर्ष यह रहा कि इस कर्म-चक्रके अनुसार कर्म, फल भोग और पुन कर्तव्य कर्मकी अविच्छिन्न श्रृंखलामें जीवनका (अस्पष्ट रूपसे) स्थित रहना ही चेतनका आनन्द है जो वह इस लोकमें पाता है। कर्मकी इस श्रृंखलासे भगनेसे यह आनन्द नहीं मिल सकता है।

कर्मकी श्रृंखला एक जीवनही चीज नहीं है, वरन् भारतीय पुनर्जन्मवादी दर्शनके अनुसार जीवनके साथ वह भी आरम्भ होती है और विलीन होती है। कर्मका यह सिद्धान्त भारतीय दर्शनकी एक मूल्य उपलब्धि है। इसके अनुसार यह विश्वास किया जाता है कि मनुष्य अपने कर्मोंका फल पाता है; कर्म भोगसे कुटकारा नहीं है। साथ ही यह भी माना जाता है कि मनुष्य अपनी बुद्धि, मनन शक्ति द्वारा 'भोग'का विश्लेषण करता हुआ अपने कल्याणका मार्ग निर्धारित कर सकता है, तात्पर्य यह है कि मनुष्य अपने पूर्व कर्मका जो फल पाता है उसको सम्यक् रूपसे समझकर भावी श्रेयके लिए कर्तव्य कर्मको निश्चित कर सकता है। मनुष्य कर्मके फलमें परतन्न है, न कि कर्तव्य कर्मको समझनेमें। वर्तमानका (जो कि अतीतका फल है) विश्लेषण करता हुआ ही वह भावीको ठीकसे बना सकता है। उसने अतीतमें जो कुछ किया है, और उसका उसे जो फल मिला है वह सब उसकी भावी श्रेय प्राप्तिका साधन होता है।

इसी अर्थमें मनुष्य अपना भाग्य विधाता माना जाता है। वह अपनी दुर्बलतासे भी बल प्राप्त कर लेता है और असफलतासे सफलताकी ओर बढ़ता है। इसीमें चेतनका आनन्द है, यही मानवताकी विजय है। अद्वाने इसीलिए मनुष्ये कहा था—

“विश्वकी दुर्बलता बल बने, पराजयका बढ़ता व्यापार
हँसाता उसे रहे सविलास, शक्तिका मीढामय संचार।” (‘भद्रा’ संगे)

X

X

X

शक्तिके विद्युत्क्षण जो व्यस्त विकल विस्तरे हैं, हो निरुपाय
समन्वय उनका करे समस्त, विजयिनी मानवता हो बाय।

मनुष्यके भीतर 'शक्तिका मीढामय संचार' उसकी दुर्बलतासे बल लेता हुआ

तथा उसकी पराजयसे जयका आशा-उल्लास होता हुआ, निरंतर समुद्रिके समस्त उपकरणोंका समन्वय करता हुआ मानवताकी निज्य उपलब्ध करता है; यही उपर्युक्त कियोंका अभिप्राय है।

अद्वैतवादी आनन्दवाद मनुष्यको अक्षय शक्तिका आगार मानता है, इसीलिए ही मानव जीवनमें क्लीवता, निराशा, उबसाद आदिकी कटु भर्त्सना करता हुआ भोजस्वित्ता, आशा और उल्लासको वरण करता है। 'इरावती' उपन्यासमें आनन्दवादी प्रवृत्तचारी अग्निमित्रसे कहता है कि "मुझे अपनी आँखोंसे देखना है कि आचार्यार्तम कहीं पौषप बच गया है, कहीं तेज किसी रातमें ठिपा ता नहीं है। इन कई महीनोंमें छात्रोंका अध्ययन करके जो रहस्य मैं समझ पाया हूँ, उसका प्रचार करनेके लिए यही क्षेत्र है कि नहीं।"

इसपर अग्निमित्रने पृष्ठा—विन्तु क्या यह कोई नया रहस्य है भगवन् ! —

ब्रह्मचारी—नहीं, हे तो यह विरन्तन, विन्तु अब यह जीर्ण हो चला है। नवीनताका उसपर आवरण खदाना होगा। आर्यधर्मका भारमिक उल्लासमय स्वरूप यत्रापि अभी एक बार ही नष्ट नहीं हो पाया है, फिर भी उसे जगाना ही पड़ेगा।
X X X मुझे ऐसा मार्ष्टम होता है कि प्राचीन आर्य धीरे संस्कृतिको लीढ़ानेके लिए प्राचीन कर्मोंको फिरसे आरम्भ करना होगा, जिन्हे विवेकके अतिवादके कारण मान्यताके लिए हमने हानिवर समझ लिया था। + + + सर्वसाधारण आयोंमें अहिंसा, अनात्म और अनित्यताके नामपर जो कायरता, विश्वासका अभाव और निराशाका प्रचार हो रहा है उससे स्थानपर उत्साह, साहस और आत्मविश्वासकी प्रतिष्ठा करनी होगी।

जीवनमें 'उत्साह, साहस और आत्म विश्वासकी प्रतिष्ठा' के द्वारा (कर्तव्य) कर्म-निरत होना आनन्दवादकी कर्म साधना है। आत्म विश्वास सफलताकी सुदृढ आधार शिला है। जिसे आत्म रूपकी अनुभूति प्राप्त हो जाती है, उसे परिस्थितियोंसे ऊपर उठनेसे कोई शोक नहीं सकता है। मनुष्यको परिस्थितियोंका दास बहीतक माना जायगा जहाँतक उसमें आत्म शक्तिका पूर्ण संचरण नहीं हो पाता है। निर्व्यर्थताके कारण उसे कोई योग्य आदर्शवाद मले कह ले, परन्तु वैदिक ऋण आनन्दवादी आयोंके लिए यह मानना व्यवहारकी वस्तु थी, वह जीवन मुक्त विदेहोंकी क्षमताके लिए यथार्थ थी। गीतामें 'कर्मणैव ससिद्धिमास्थिता जनकादयः' कहकर आनन्दवादियोंके ही कर्म-साफल्यका निदर्शन भगवान् श्रीकृष्णने किया।

प्रसादजीने लिखा है कि "मगधकी पूर्वी सीमापर भी उसके दुःख और अनात्मवादी राष्ट्रके एक छोरपर विदेहोंकी बस्ती थी, जो सम्पूर्ण अद्वैतवादी थे। ब्राह्मण-प्रथमों सदा नीराले उस पार पशुकी अग्नि न जानेकी जो क्या है उसका रहस्य इन्हीं प्रायः-सर्षोंसे (यहाँ तात्पर्य उन लोगोंसे है जो आर्य होते हुए भी आनन्दवादी विचार धाराको न मानकर विवेकवादके मार्गपर चलते थे) संबन्ध रखता था। किन्तु

माधव विदेहने सदा नीराके पार अपने मुखमें जिस अग्निको ले जाकर स्थापित किया था, वह विदेहोंका आत्मवाद ही था ।”

अब निष्कर्ष यह रहा कि ‘कामायनी’में ‘कर्म’ (विदेह-कर्म)की उल्लासपूर्ण स्थापनाका प्रयत्न किया गया है । ‘रहस्य’ सर्गमें जिस ‘कर्म’की श्यामलताकी तुत्सा की गयी है, वह उसके राग विराग समन्वित न होनेके कारण ही । जीवनकी मूल कामधारा (इच्छा), से राग प्रेरित ‘कर्म’ और विराग प्रेरित ‘ज्ञान’का समन्वय स्थापित हो जानेपर जो कर्म क्रिये जाते हैं उसे कामायनीकारने आनन्दके लिए न केवल आवश्यक वरन् अनिवार्य माना ही है । अतएव यह कहना भूल है कि इस काव्यमें ‘कर्म’की उपेक्षा की गयी है, जबकि वास्तविकता यह है कि इस काव्यका प्रणयन, जैसाकि अत्यन्तकी विवेचनासे स्पष्ट हो चुका है, स्वस्य, राग विराग समन्वित, कामकी स्थापनाके लिए ही किया गया है ।

मैं यह स्पष्ट कर आया हूँ कि आनन्दवाद जीवनकी रसात्मक अनुभूति है । इसका तात्पर्य यही है कि जिस प्रकार चलचित्र या अभिनय देरते समय हम भोक्ता और द्रष्टा दोनों रहते हैं, हम एक ओर नायकके दुःख सुखमें रोते और हँसते हैं तो दूसरी ओर हम उससे अपनेको अलग भी समझकर उसके कार्योंके द्रष्टा भर रहते हैं, उसी प्रकार परमशक्ति की इस विश्व लीलामें आनन्दवादी अपनेको भोक्ता और द्रष्टा दोनों एक साथ ही मानता है । यही जीवनकी रसानुभूति है, इसीमें आनन्द अवस्थित है भ्रष्टा इसी ‘विदेह मार्ग’पर अवस्थित होकर जीवनकी एकरस (समरस) अनुभूति लेता हुई कहती है,—

“मैं लोक अग्नि में तप नितान्त आहुति प्रसन्न देती प्रशान्त”

×

×

×

“मैं हँसती हूँ रो लेती हूँ मैं पाती हूँ खो देती हूँ
हँसते छे उसको देती हूँ मैं दुःख को सुख कर लेती हूँ
अनुराग भरी हूँ मधुर धोल बिर विस्मृति-सी हूँ रही डोल ।” (दर्शन)

इन पक्तियोंमें उसी निष्काम, अनासक्त कर्मकी व्यञ्जना है, जिसका समर्थन गीतामें किया गया है । मनुकी यह उक्ति विचाराय प्रस्तुत है —

“जग छे उषा के दृग में, सो छे निशि की परछाँ में,
हौं स्वप्न देख छे सुन्दर उल्लसन पाली अलकों में
चेतन का साक्षी मानव हो निर्विघ्नर हँसता सा
मानस के मधुर मिलन में गहरे-गहरे घँसता सा
सध भेद भाव मुलया कर दुःख-सुख को दृश्य बनाता
मानव कह रे ! ‘यह मैं हूँ’ यह विद्व नीद धन जाता ।”

पहली दो पक्तियोंमें जीवनके राग-परायरी स्वीकृति है । बीचकी दो पक्तियाँ आत्म सहात्कार (विरक्ति)का समर्थन है, और अन्तिम दो पक्तियोंमें उग राग विर

समन्वित कर्म करनेका सचेत है जिसमें कर्ता सुख-दुःखको समान समझता हुआ, निजको विश्व लीलाका द्रष्टा बनाता हुआ, 'अहम् इदम् अस्मि' (मैं यह विद्व हूँ) की अनुभूति प्राप्त करके विश्वको एक नीड (एक कुटुम्ब) समझकर, कर्माचरणमें प्रवृत्त होता है। यही गीतामें प्रतिपादित 'धर्मत्व योग' है।

'मानव'को सारस्वत प्रदेशमें कर्म नियोजित करके अर्द्धा मनुको लेकर साधना मार्गपर बड़ी और उसने मनुको आनन्दानुभूति प्रदान की, इसे कुछ लोग कर्मसे पलायन मान लेते हैं। परन्तु सभी साधनाओंको कर्मसे पलायन मानना ठीक नहीं है। मनु अर्द्धाकी साधना कर्मसे पुरित थी। उससे इसी कर्म पक्षकी ओर सचेत करती हुई इष्टाने कहा था—

“वे युगल यहीं अब बँडे संसृति की सेवा करते
संतोष और सुख देकर सब की दुख ज्वाला हरते।”

श्री 'दिनकर'जीका कहना है कि “विचारनेकी बात यहाँ यह है कि हिमालयके छिप्परपर कितनी आबादी थी जिसकी सेवा मनु और अर्द्धा कर रहे थे। कविका भाव, कवाचित्, यह है कि जो सीधंयात्री वहाँ पहुँचते थे उन्हें दम्पतियुगल धर्मोपदेश दिया करते थे। उपदेश देना भी सेवाने अन्दर गिना जा सकता है, किन्तु, सेवाका वह कर्म नहीं, ज्ञान पक्ष है।” इस मतके सामने यह कहा जा सकता है कि सेवाका कर्म-पक्ष उसके ज्ञान-पक्षकी ही अभिव्यक्ति होता है। इस अर्थमें साहित्य साधना भी मानव सेवाका ज्ञान-पक्ष ही है, तो क्या साहित्यकारोंको कर्मसे पलायन करना हुआ ही माना जाय ? क्या 'उर्वशी' 'कर्म'से पलायन है ? हमारे राष्ट्रीय आन्दोलनोंमें सत्रिय (प्रगट) भाग न लेनेवाले साहित्यकारोंने जन चेतनाको जाग्रत करनेमें जो साधना की है क्या वह कर्म-पलायन ही रहा ?

दूसरी बात यह भी कही जा सकती है कि मनु और अर्द्धाके युगमें प्रलयके कारण आगारी क्षीण हो चुकी थी (कामायनीकारकी कल्पनाके अनुसार कमसे कम)। केवल सारस्वत प्रदेशकी आगारीका इस काव्यमें उल्लेख है, सम्भव है कि कुछ और आगारी रही हो। 'मानव' उसके बीच अर्द्धाके मताये उसी मार्गपर विश्वासके साथ कर्मन्त था जिसपर मनन चिन्तनके सहारे चलकर मनुको आनन्द मिला। कैलास शिखरपर जो व्यक्ति पहुँचते रहे उन्हें मनु-अर्द्धा ज्ञान-संतोष प्रदान करते रहे, और 'मानव'के आनेकी प्रतीक्षा भी उन्हें रही होगी, यह भी अनुमान किया जा सकता है। 'दर्शन' सर्गमें हमें इसका सचेत दिया जा चुका है। मनुको जैसे ही आनन्दकी उपलब्धि हुई उसके थोड़े समय बाद ही 'मानव' भी उसी भूमिकापर आ गया। अतः मनुपर कर्मसे विरत होकर सन्यास लेनेका आरोप कैसे लगाया जा सकता है, जब उन्होंने अन्तमें सभीको अपना अवयव स्वीकार किया। आगे चलकर उन्होंने उस राष्ट्रका नेतृत्व किया होगा, यह भी तो अनुमानके भीतर ही है।

उसी प्रसंगमें 'दिनकर'जीका यह कथन भी पढ़ने योग्य है कि “आजना श्रेष्ठ

सन्यासी यह है जो एक रास्तेसे निकलकर दूसरे रास्तेसे उसमें वापस आ जाय।" यह वाक्य वास्तवमें भेद्य सन्यासीके विषयमें निनान्त उपयुक्त है, इससे किसीका विशेष नहीं हो सकता है। क्या हमने अपने अन्तर्कचे अभ्ययनमें यह नहीं देख लिया कि मनु ऐसे ही सन्यासी थे जो सधर्ममें धायल होकर जीवनसे 'एक रास्तेसे' भग गये और फिर 'आनन्द' सर्गमें 'दूसरे रास्तेसे उसमें वापस' आ गये, और यह कहकर 'विश्वनीड' म रम गये (कर्म प्रवृत्त हो गये) रि—

“सद्य भेदभाव मुलवा कर दुस्स-सुस्स को दृश्य बनाता
मानव कह रे । ‘यह मैं हूँ’ यह विद्म नीड़ बन जाता ।”

अन्तमें, अब यह कहकर मैं आगे बढ़ रहा हूँ कि आनन्दवाद चूँकि इसी जीवनमें तथा इसी लोकमें अपनी मुक्ति (परम पुरुषार्थकी प्राप्ति) समझता है, चूँकि यह यह मानता है कि 'कल्याण भूमि यह लोक', चूँकि वह निराशा, निषाद, निर्वीर्यताके स्थानपर जीवनमें आशा, उत्साह-उत्साह और ऊर्जस्विताका आकांक्षी है, अतएव उसपर पलायनवाद या प्रतिगामिताका दोष नहीं मढ़ा जा सकता है। 'शरावती'में अग्निमित्रने जब आनन्दवादी ब्रह्मचारीसे कहा रि “ब्रह्मचारिन्, मैं तुम्हारी बात समझ रहा हूँ, तुम प्रत्येक स्थितिसे तादात्म्य कर लेना चाहते हो ?” तो ब्रह्मचारीने कहा कि —“हाँ मेरी विचारधारा पगु नहीं है, उन्मुक्त नील आकाशकी तरह वित्तृत, सबको अवकाश देनेके लिए प्रस्तुत। चारों ओर आनन्दकी सीमामें प्रसन्न। और वहाँ प्रसन्नता प्रत्येक अवस्थामें रहनवाले किसी भी प्राणीके विरुद्ध न होगी। चारों ओर उजला उजला प्रकाश जैसा, जिसमें ध्याय और ग्रहण अपनी स्वतन्त्र सत्ता बनाकर लड़ते नहीं। विश्वका उज्ज्वल पक्ष अन्धकारकी भूमिकापर नृत्य करता हुआ-सा दीख पड़े। सबको आलिङ्गित करके आत्माका आनन्द स्वयं, शुद्ध और स्वयंश रहे यह स्थिति क्या अच्छी नहीं है ?” “गुरुदेवने बताया है कि कहीं अशिव नहीं, सर्वत्र शिव, सर्वत्र आनन्द है।”

मनु काव्यके अन्तमें ब्रह्मचारीकी इसी स्थितिमें पहुँच चुके थे। तभी ये यह कह सके—

“क्षपित न यहाँ है कोई क्षपित पापी न यहाँ है,
वीर्य, वक्रुषा समतल है समरस है जो कि जहाँ है।”

कि "मैं इसीलिए प्रयत्न करूँगा कि इनकी (आयोंनी) बाणी शुद्ध, आत्मा निर्मल और गरीर स्वस्थ हो", जो यह मानता था कि "हम आत्मवान् हैं, हमारा भविष्य आशामय है, इस आर्य भावका प्रचार करना आवश्यक है।"

प्रसाद-साहित्यका प्रत्येक अध्येता उसमें प्रतिपादित कर्म-महत्ता और कर्म सौन्दर्यसे भरी मौलिक परिचित है। 'कामायनी'के उपरान्त रची गयी अधूरी कृति 'दरावती'के पर्याप्त उद्धरण दिये जा चुके हैं जिनसे प्रसादजीकी कर्म भावनापर प्रकाश पड़ ही रहा है। इन पूर्वाग्रह कृतियोंके बीचमें रखकर ही हम कामायनीवारके 'कर्म' विषयक मतको समझ सकते हैं।

काव्यके अन्तर्गते ('आनन्द' सर्गमें) जहाँ कविने विशुद्ध समाधिगत आनन्द-अनुभूति का वर्णन किया है, वहाँपर उसने प्रकृतिके बाह्य उल्लास, त्रियाशीलता और मधुचर्याका भी उल्लेख किया है—

"अति मधुर गंध यह पहता परिमल घुँदों से सिंचित
सुख स्पर्श कमल-केसर का घर आया रज से रजित;
जैसे असंख्य मुकुलों का मादन विकास कर आया
उनके अछूत अधरों का कितना चुंबन भर लाया।"

×

×

×

"डन्मद माधव मलयानिल दीधे सब मिरते पड़ते
परिमल से चली नहा कर कावली सुमन धे झड़ते,
सिंहुडन कौंगेय घसन की थी विश्व-सुन्दरी तन पर
या मादन मृदुतम कंपन छाया संपूर्ण सृजन पर।" (इत्यादि)

विश्व सुन्दरी प्रकृति, या सम्पूर्ण सृजनपर 'मादन मृदुतम कम्पन' (मदपूर्ण कोमल सिहरन)का छा जाना, कितने उल्लास, मधु, प्रमोदकी व्यञ्जना करनेमें समर्थ है। उपर्युक्त तीसरी और चौथी पक्तियोंमें पवन द्वारा 'असंख्य मुकुलों'के 'अछूत अधरों'का कितना चुम्बन' कराकर उनका 'मादन विकास' सम्पन्न कराया गया। और यह सब उम्मी आनन्द भूमिपर हो रहा है जहाँ 'मनु-अद्वय इन्द्रा-सम्पन्न आदि-संज्ञा-रूपे हैं।' फिर भी लोग कह देते हैं कि 'कामायनी'का आनन्द केवल अन्तर्मुख है।

उल्लास, प्रमोद, शालीन मधुचर्याका जिस 'आनन्द'में समावेश है (और प्रसादजीने इसे स्पष्ट माना भी है, यह कहा जा चुका है) उसे कर्म विरत कहना, या अन्तर्मुख ही कहना निरा भ्रम होगा। कविने उपर्युक्त प्रकृति-वर्णनसे यह सचेत प्रदान कर दिया है कि मनु मानव सभी इसी जीवनसे भरपूर थे, क्योंकि वहाँपर जड़ चेतन सभी समरस थे, अर्थात् एक ही आनन्द उन सबमें (मानव प्रकृति और बाह्य प्रकृति दोनोंमें) प्रवाहित था।

"समरस थे जड़ या चेतन सुन्दर साकार बना था
चेतनता एक विलसती, आनन्द अखण्ड घना था।"

सन्यासी वह है जो एक रास्तेसे निकलकर दूसरे रास्तेसे उसमें वापस आ जाय।" यह वाक्य वास्तवमें श्रेष्ठ सन्यासीके विषयमें नितान्त उपयुक्त है, इससे किसीना विरोध नहीं हो सकता है। क्या हमने अपने अन्तकके अध्ययनमें यह नहीं देख लिया कि मनु ऐसे ही सन्यासी थे जो सघर्षमें घायल होकर जीवनसे 'एक रास्तेसे' भग गये और फिर 'आनन्द' रममें 'दूसरे रास्तेसे उसमें वापस' आ गये, और यह कहकर 'विश्वनीड' में रम गये (कर्म प्रवृत्त हो गये) कि—

“सम भेदभाव भुलवा कर दुस्स-सुख को दृश्य बनाता
मामय कह रे ! 'यह मैं हूँ' यह विश्व नीड बन जाता ।”

अन्तमें, अब यह कहकर मैं आगे बढ़ रहा हूँ कि आनन्दवाद चूँकि इसी जीवनमें तथा इसी लोकमें अपनी सुक्ति (परम पुरुषार्थकी प्राप्ति) समझता है, चूँकि वह यह मानता है कि 'कस्याण भूमि यह लोक', चूँकि वह निराशा, विपाद, निर्धार्यताके स्थानपर जीवनमें आशा, उत्साह-उत्साह और ऊर्जस्विताका आकांक्षी है, अतएव उसपर पलायनवाद या प्रतिगामिताका दोष नहीं मढ़ा जा सकता है। 'हरावती'में अमिमिनने जन आनन्दवादी ब्रह्मचारीसे कहा कि “ब्रह्मचारिन्, मैं तुम्हारी बात समझ रहा हूँ, तुम प्रत्येक स्थितिसे तादात्म्य कर लेना चाहते हो !” तो ब्रह्मचारीने कहा कि —“हाँ मेरी विचारधारा पशु नहीं है, अनुक्त नील आकाशकी तरह विस्तृत, सबको अवकाश देनेके लिए प्रस्तुत। चारों ओर आनन्दकी सीमामें प्रसन्न। और बहुत प्रसन्नता प्रत्येक अवस्थामें रहनेवाले किसी भी प्राणीके विरुद्ध न होगी। चारों ओर उजला उजला प्रकाश जैसा, जिसमें त्याग और ग्रहण अपनी स्वतंत्र सत्ता बनाकर लड़ते नहीं। विश्वका उज्ज्वल पक्ष अन्धकारकी भूमिकापर नृत्य करता हुआ सा दीख पड़े। सबको आलिंगित करके आत्माका आनन्द स्वस्थ, शुद्ध और स्वयंसे यह स्थिति क्या अच्छी नहीं है !” “गुरुदेवने बताया है कि कहीं अशिय नहीं, सर्वत्र शिव, सर्वत्र आनन्द है।”

मनु काव्यके अन्तमें ब्रह्मचारीकी इसी स्थितिमें पहुँच चुने थे। तभी वे यह कह सके—

“शापित न यहाँ है कोई तापित पापी न यहाँ है,
जीवन घसुघा समतल है समरस है जो कि जहाँ है।”

आनन्दकी इसी उच्च भूमिपर मनुको पहुँचाकर कविने क्या समाप्त कर दी, जो क्या-योजना और रस-योजना के अनुकूल ही है। इसने ग़द मनुने किस प्रकारके कर्म किये होंगे, यह ध्वनित रहा। कदाचित् लोगोंके द्वारा इस ध्वनिको ठीकसे ग्रहण करते न देखकर (या पूर्व-आशकासे ही) प्रमादजीने 'हरावती'के ब्रह्मचारीकी अनि शारणा की, जो यह जाननेके लिए उत्सुक और प्रयत्नशील था कि क्या 'आपारतम बर्दा पीरुप बच गया है', और जिम्मे यह गृहस्थ किया कि “प्राचीन आर्य और सार्वभौमिको लीटानेके लिए प्राचीन कर्मोंको फिरसे आरम्भ करना होगा”, जिसका यह कहना था

को भी मागलिक ही मानता है। उसके लिए नियति विश्वकी मागलिक नियामिका शक्ति है।

मनुने 'चित्ता' सममें अपनी प्रलय-सुरक्षाको इसी नियतिका कार्य बताया—

“लगते प्रबल चपेदे, धुँधले तट फाया कुछ पता नहीं
यातरता से भरी निराशा देस नियति पथ बनी वहाँ।”

इसी नियतिका प्रसाद था कि प्रलयकी उस विनाश-लीलाम मनु सुरक्षित रह सके, यह भी उसीका अनुशासन था कि यद्यपि 'महामम्यका एक चपेदा' वास्तवमें मनुके 'दीन पोतवा मरण रहा', 'किन्तु उसीने ला टकराया इस उत्तर गिरिके शिरसे।' नियतिकी शक्ति जल ग्रसनरी भी नियामिका थी। उसरी इच्छासे

“देव सृष्टि का ध्वस्त अचानक ह्वास लगा लेने फिर से।”

और, मनु उसीके शासनमें ठीक उसी प्रकार चल पड़े, जिस प्रकार सागरके अन्तर्स्पन्दनसे परिचालित लहरें (विवश) तन्का स्पर्श करती रहती हैं—

“उस एकान्त नियति सामन में चले विवश धीरे धीरे
एक दान्त स्पन्दन लहरों का होता ज्यों सागर सीरे।”

महा और मनुका प्रथम मिलन भी इसी नियतिका कार्य था, उसीने भद्राकी चेतनाको उस दिशामें चलनेकी प्रेरणा भर दी जिस दिशामें मनु तप निरत थे। दोनोंका नर नारी मिलन भी नियतिकी इच्छाका फल रहा—‘दो अपरिवितसे मिलाते अम चाहती थी मेल’। मनुके विवृत काम या उनरी आत्मनादक्षे प्रति विश्वासहीनताके लिए छाप देते हुए कामने कहा था—

‘व्यापकता नियति प्रेरणा बन अपनी सीमामें रहे मन्द’, अर्थात् नियतिकी प्रेरणासे तुम लोग ‘व्यापकता’को छोटी सीमामें बन्द करके रखो, तुम्हें व्यापक भावना न उपलब्ध हो।

इन उपर्युक्त उद्धरणोंसे यह स्पष्ट हो गया कि प्रसादजीने ‘नियति’को पूर्णतः आत्मनवादी अर्थमें प्रयुक्त किया है। उनके अनुसार यह ‘महाकाल आनन्द’की सदनशक्ति ही है। श्रुतियोंमें कर्तृको विश्व व्याप्त नियम या व्यवस्था माना गया है, और उसे सत्य भी कहा गया है, वह धर्मका पर्याय भी है। नियति यही महाचित्तिकी कर्तृशक्ति है, वह विश्वमें एक नियम, एक व्यवस्था स्थापित रखती है, और जो अपने कर्मोंसे इस नियमको व्यापात पहुँचाता है उसे वह नष्ट कर देती है।

यहाँ एक प्रश्न उठता है। नियतिके आगे व्यक्ति विवश क्यों है, और व्यक्तिकी स्वतन्त्रता रहस्य क्या है? जैसा कि कहा जा चुका है, नियति महाचित्तिकी समष्टिगत स्पन्दनशक्ति (या गति) है। महान्-से महान् व्यक्ति भी पूरे ब्रह्माण्ड रूपी चक्रको संचालित करनेवाली शक्तिसे छोटा होता है। अपने भाग्यका विधाता होता हुआ भी, इसके आगे वह शत्रु वामन ठहरता है। आत्मवादकी अनुभूति प्राप्त करने जय वह

तो फिर यह कैसे हो सकता है कि एक ही आनन्दमे परित होनेपर प्रकृति तो इस कोटिके उल्लास प्रमोद-मधु भरे कम्पनोंमें हो और 'मनु' जीवनसे पलायन कर चले या अन्तर्मुक्त रहे ! काव्यने इस अशक्य अत्यन्त महत्त्वपूर्ण मानना चाहिए, इसके प्रत्येक सचेतको हमें ठीकसे ग्रहण करना चाहिए । कविने स्पष्ट कर दिया है कि कैलास शिखरकी यह भूमि निवृत्तिकी नहीं, बरन् उत्कृष्टतम प्रवृत्तिकी भूमि है । हमें इस तथ्यको समझनेमें तनिक भी प्रमाद नहीं करना चाहिए ।

नियतिवाद

कर्मसे कोई रहित हो भी नहीं सकता है । विश्व-शक्तिकी महान् स्फुरणा सर्वोपरि है, वह किसीको एक क्षण भी कर्म रहित (स्पन्दन-रहित) नहीं रहने दे सकती । तन्मा लोकमें उभिनवगुणाचार्यने लिखा है—'नियतियोजना धत्ते विशिष्टे कार्यमण्डले' अर्थात् नियति चार्थकी योजना करनेवाली (शक्ति) है । प्रसादजीके साहित्यमें इस कर्म नियामिना (या सयोजिका) शक्ति, नियतिशा प्रचुर उल्लेख हुआ है । इसके स्वरूपको ठीकसे न समझनेके कारण, लोग प्रायः इसे मायका पर्याय मान बैठते हैं (पता नई वे भाग्यका क्या अभिप्राय समझते हैं) । अतएव आनन्दवादकी विवेचनाके इस प्रसंगमें अब हम इसी नियतिवादके स्वरूपपर विचार करेंगे ।

प्रसादजीके अनुसार, वैदिक तरुण आर्योंमें आत्मवाद (आनन्दवाद)की प्रतिष्ठा हो जानेपर भी कुछ आर्य उसे स्वीकार करनेमें असमर्थ थे, ये प्रात्य कहलाये । ये लोग प्राचीन चैत्य पूजामें ही प्रवृत्त थे, इन्हें आत्मवादसे विश्वास नहीं था । इन्होंने उत्तराधिकारी ये तीर्थकर हुए जिन्होंने विश्वको तथा जीवनको दुःखमय बताया । मस्करी गोशालाकी साधना दुःखवादी साधना ही थी । वे मानते थे कि जब प्राणी नियतिके मूल हाथोंका कठपुतला ही है, तो मुक्तिके लिए हमें प्रयत्न करनेसे क्या लाभ । सारे कर्मोंको उसीकी इच्छापर छोड़ देना चाहिए । यह दुःखनादी नियतिवाद या जो व्यक्तिकी निराशा, निष्कर्मप्यत्ताके गर्भमें ढाल देता है । (आधुनिक युगमें 'अशेष'जी भी नियतिका लगभग यही रूप स्वीकार करते प्रतीत होते हैं ।)

आनन्दवादी नियतिवाद टीका इसके विपरीत आशाप्रद और कर्म प्रेरणाका मार्ग है । हम कह आये हैं कि आनन्दवादके अनुसार 'महाकाल शिव'का महानृत्य ही विश्व है । इस महाकालन महानृत्यकी स्पन्दन शक्ति ही वह नियति है जिसे आनन्दवाद अप्रतिहत मानता है । जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, वह सभीको बाधोंम नियोजित करती है । इसीके अनुशासनमें प्राणी अपने कर्मोंका फल पाता है, इन्द्रके कारण एक ओर न तो प्राणी कर्ममें रहित हो सकता है, और न अपने किसी कर्ममें फलमें बच सकता है । कर्म और कर्म फलकी सारी योजना इसी महास्पन्दन शक्तिके कारण होती रहती है । अब चूँकि आनन्दवादी यह मानता है कि 'महाकाल' स्वयं शिव है, उसका नृत्य आनन्द परित है, अतः वह उगकी इस महास्पन्दन शक्ति, नियति

सिद्धिके लिए आवश्यक प्रथम चार हेतु मानवीय शक्तिवी 'नियमाण'-सीमाके वशम रहते हैं और अन्तिम हेतु दैव है जो अदृष्ट या 'प्रारब्ध' कर्मकी सत्ता है। वह दैव सर्वदा अदृष्ट रहता है, कार्यके शुभागुम फलसे ही हमें उसे समझनेका प्रयत्न नहीं करना चाहिए, और न उसी 'दैव' (भाग्य)के नामपर बैठे रहना चाहिए। उपर्युक्त प्रथम चार हेतुओंको निरन्तर उपयुक्त बनानेको प्रयत्न (सदचीर) कहते हैं, उन्हींको सुधारना हमारा काम है। इसीलिए गीताका यह महामन्त्र है कि—

“कर्मण्येवाधिहारस्ते मा फलेषु कदापन
मा कर्मफलहेतुर्भूमां ते सद्गोस्त्वकर्मणि।”

“अर्थात् मनुष्यका अधिकार काम करनेमें (पूर्वोक्त चार हेतुओंको उपयुक्त बनाकर काम करनेमें) है, फल पाना (सफलता सिद्धि) मनुष्यके अधिकारमें नहीं है। (क्योंकि दैव उसकी शक्तिके बाहर है), इसलिए मनुष्यको कर्म फलके निमित्त (अर्थात् इस आसक्तिसे साध कि उसे निश्चित रूपसे सफलता प्राप्त होकर रहे) काम नष्ट करना चाहिए, और न उसे कर्म करनेसे (पूर्वोक्त चार हेतुओंको सुधारकर कर्म करनेसे) विरत ही होना चाहिए।” इसलिए भगवान्ने अर्जुनसे कहा कि “सद्ग त्यक्त्वा (फलमें आसक्तिको त्यागकर) सिद्धि और अविद्धिम समान बुद्धिवाला होकर कर्म करो, इसीको 'समत्व योग' कहते हैं—

“योगस्य कुर कर्माणि सद्ग त्यक्त्वा धनञ्जय
सिद्ध्यसिद्ध्यो समो भूत्वा समत्व योग उच्यते।”

वास्तविक भारतीय भाग्यवादकी यह व्याख्या पूरी तरह होती है जब हम भगवान् श्री कृष्णका यह मन्त्र भी समझ लें—

“अपि चेदसि पापेभ्य सर्वेभ्य पापकृत्तम
सर्वं ज्ञानफलेनैव घृजिन सतरिप्यसि।”

अर्थात् यदि तू सब पापियोंके भी अधिक पाप करनेवाला है तो भी ज्ञान नोका द्वारा तू सम्पूर्ण पापोंको तर सकता है। ज्ञानकी अग्नि सब कर्मों (प्रारब्ध, संचित और नियमाण)को जला देती है। ज्ञानका तात्पर्य, जैसा कि बताया जा चुका है, राग विराग समन्वित कर्म, या समत्व बुद्धिसे है। आत्मरूपका बोध ही उस ज्ञानका आधार है। इस आत्मरूपसे स्पष्ट बोधके लिए श्रीकृष्णने अपना 'महावाक्य' रूप सामने प्रस्तुत किया जिसका उद्देश्य हम कर आये हैं। अब भाग्यवादका स्वरूप विस्तरेण पूरा हो गया। आगेकी कुछ पत्तियोंमें हम इसकी उपलब्धियोंपर विचार करेंगे।

पुनर्नववादकी मान्यताके अनुसार, कर्मका फल मिलकर रहता है, उसे कोई ढाल नष्ट करता। किन्तु इस अनिवार्यतासे दुखी या निराश होनेकी आवश्यकता नहीं है। इस नियमके अनुसार सुखीकी प्राप्ति भी सुगम हो जाती है और वह भी इसी जीवनमें, इसी लोकमें। आवश्यकता केवल दो बातों की है, एक तो यह कि मनुष्य कर्तव्य कर्मोंको निरन्तर करता रहे और दूसरे यह कि वह आत्म रूप (या

विराट चेतनाका सन्तोष उपलब्ध कर लेता है, तब वह स्वतन्त्र होता है, उस समय उसकी आत्म-स्फुरणा और नियतिमें अमेद स्थापित हो जाता है।

इसलिए उससे डरनेकी आवश्यकता नहीं है। भद्राने मनुको इसी शक्ति के सन्तुष्टको सुनने या ग्रहण करनेका परामर्श देते हुए कहा था—

“और यह क्या तुम सुनते नहीं विधाता का भगल धरदान—

‘शक्तिशाली हो विजयी बने’ विश्व में गूँज रहा यह गान ।”

आनन्दवाद नियतिनो इसी रूपमें देखता है। वह चाहती है कि व्यक्ति शक्तिशाली बने, विजयी बने।

नियतिवाद और भाग्यवाद

‘नियतिवाद’ और भाग्यवादमें समानता भी है और अन्तर भी। पहले अन्तरको समझ लीजिये। भाग्यवादके अनुसार यह माना जाता है कि ‘अवश्यमेव भोक्तव्यम् कृत कर्म शुभाशुभ’, किये हुए शुभ अशुभ कार्योंका फल अवश्य मिलता है। ये कर्म तीन प्रकारके होते हैं प्रारम्भ, संचित और नियमाण। प्रारम्भ वह कर्म है जिसे भोगनेके लिए एक जीवन काल प्राप्त होता है, पूर्ण कर्मोंके शेष अंशको संचित कर्म कहते हैं, जिसका फल अन्य जीवन-कालमें भोगना पड़ेगा, और नियमाण कर्म वह है जो इस जीवनमें नया किया जाता है। फिर प्रायः इससे यह निष्कर्ष भी निकाल लिया जाता है कि हमारे नियमाण कर्म वस्तुतः प्रारम्भसे ही सम्पन्न होते हैं। जो हमने पहले कर लिया है, उसीने अनुसार हमारी प्रवृत्ति बनेगी, फिर उसी प्रवृत्तिसे अनुसार हम कर्म करेंगे, और इस प्रकार प्रारम्भका भूत ही जीवनको छायावृत्त किये रहेगा। यह सोचकर मनुष्य अपनी स्थितिका उत्तरदायित्व ‘दैव’ (भाग्य) के माथे ही थोपता है और अपनी नियतताम विप्रादग्रस्य, कर्म निरन्तर और जड़ताको प्राप्त होता है। यदि यही भाग्यवाद है तो निश्चित रूपसे यह उस आनन्दवादी नियतिवादसे भिन्न है जिसका भांगलिक एवं आशाप्रद स्वरूपकी कुछ चर्चा उपर हो चुकी है। अधिक-से अधिक इस फोटिका भाग्यवाद मस्त्री मोशालके पृथक् ही समूलक निर्माण नियतिवादका पर्याय ठहरेगा।

परन्तु यह वास्तविक भाग्यवाद नहीं है, यह भाग्यवादका गलत रूप है। वास्तवमें भाग्यवाद पुनर्जन्मवादी भारतीय दर्शनकी उस अपूर्ण उपलब्धि का रूप है जिसे ‘कर्म सिद्धान्त’ कहा जाता है (जिसकी कुछ चर्चा पहले की जा चुकी है)। भगवान् श्रीकृष्णने गीतामें बताया है कि—

“अधिष्ठान तथा कर्ता करण च पृथग्विधम्।

विधिधातृ च प्रयच्छता दैवं धेनुं पचयाम् ।”

“सम्पूर्ण कर्मोंकी सिद्धि के लिए आधार, कर्ता, विधि साधन, विविध चक्षुषं और (पौंचर्यों) दैवके अनुकूल होनेकी आवश्यकता होती है।” तात्पर्य यह है कि कार्य

यह विश्वनर्तक नटराजका स्फन्दन है, अतएव इसकी गति निरन्तर आनन्दोन्मुख, शिवोन्मुख रहती है। यह व्यक्तिको नटराज आनन्दतरङ्ग ले जानेका साधन भी है।

और जैसे आत्म ज्ञानगी अग्निमें सब कर्म नष्ट हो जाते हैं, उसी प्रकार शिवत्व-तक पहुँच जानेपर प्राणी नियतिके कर्म-चक्रकी पीड़ासे मुक्त हो जाता है। अतएव हम इस निष्कर्षपर आये कि प्रसादकी आनन्दवादी नियति-भावना एक ओर दुःखवादी भस्करी मोक्षाल आदिही नियति-भावनासे भिन्न है, तो दूसरी ओर दुःखवादी अष्ट-मूलक भाग्यवादसे भी भिन्न है।

परिवर्तन

यत महाकाल निरन्तर सन्दिग्ध रहता है, अतः यह निर नवीन रहता है। परिवर्तन उसका शाश्वत और अटूट नियम है। आनन्दवाद इस परिवर्तनको आनन्द-मय, इसीलिए, स्वीकार करता है—

“प्रकृति के यौवन का शृंगार करेंगे कभी न घासी फूल
मिलेंगे वे जाकर अति दीप्ति आह उत्सुक है उनकी धूल।
पुरातनता का यह निर्मोह सहन करती व प्रकृति पल एक
निरप भूतना का आनन्द किये हैं परिवर्तन में देर।” (अदा)

इस परिवर्तनको, एक स्थितिसे दूसरी स्थितिमें जानेको, नाश नहीं समझना चाहिए। परिवर्तन ‘अनन्त अमरत्व’ है [अर्थात् परिवर्तनका न होना (स्थिरता) मृत्यु है] कामने मनुको इसी मंगल शानको भूल जानेका श्राप दिया—

“तुम जरा मरण में चिर अशान्त
जिसको अब तक समझे थे मय जीवन में परिवर्तन अनन्त
अमराय पही अब भूलेगा तुम व्याकुल उसको कहो भन्त।”

[‘इडा’ राग में इसकी व्याख्या देखिए]


इस उक्तिमें गीताके ‘वासासि जीर्णानि यथा विहार्य’की ध्वनि है। निष्कर्ष यह रहा कि आनन्दवाद परिवर्तनको मंगलपूर्ण एवं काम्य मानता है।

दुःख

इससे साथ यह भावना भी सम्बद्ध है, कि दुःखका जीवनमें उत्पन्न होना ही महत्त्व है जितना सुखका। इन दोनोंका सम्बन्ध अविच्छेद्य और आनन्दमय है। न केवल सुखमें आनन्द है, न केवल दुःखमें। चूँकि जीवनमें इन दोनोंकी अवस्थिति होती है, इसीलिए जीवनमें आनन्द पाया जा सकता है। जो केवल सुखमें आनन्द पाना चाहते हैं और इसलिए दुःखसे भागते हैं, वे अन्ततोगत्वा सुख न पाकर तथा चारों ओर दुःखका ही दर्शन करके, जीवनसे परायण कर जाते हैं। ऐसे लोग दुःखवादी या विषेकवादी होते हैं। आनन्दवाद मानता है कि—

‘महाकाल’ शिवके रूप)का पूर्ण बोध प्राप्त करता चले। जिस दिन वह ‘आत्म’का बोध प्राप्त करलेगा, उस दिन उसके द्वारा किये गये कर्म उसकी मुक्ति उसे इसी जीवनमें प्रदान कर दगे (और प्रारब्ध तथा संचित कर्म तो भस्म ही हो जायेंगे), वह मुक्ति जो जगत्-जीवनकी सत्तात्मक दशा, आनन्द होती है। इसीलिए कृष्णने कहा था कि ‘मामनुस्मर सुदृ च’, मेरे रूपकी अनुभूति प्राप्त करो और सधर्म (कर्म) करते रहो।

इस प्रकार हमने देखा कि भारतीय दर्शनमें ‘भाग्यवाद’को एक सीमाके भीतर ही रखा गया, और अन्तमें उसे एव उसके मूल ‘कर्म सिद्धान्त’को साधन बनाकर आत्माकी प्रालामें सत्कार्यको भस्म करके उन्हें जीवन-मुक्ति की विभूतिके रूपमें परिणत कर दिया गया।

 इस प्रकारका ‘भाग्यवाद’ नियतिवादका समानार्थी होगा। परन्तु भारतीय चिन्तनमें सर्वत्र इस रूपमें उसे नहीं माना गया है। भाग्यको अदृष्टमूलक मानवीय विवशता ही मानकर व्यक्तिके जाण या मुक्तिके लिए विधि निषेधसय कर्मशास्त्रकी योजना की गयी अथवा भगवान्की कृपा निमित्त भक्ति (उपासना)को बाह्यनीय समझा गया। कर्मशास्त्रीय और भक्ति सम्बन्धी भाग्यवाद दुःप्रानुभूतिपर ही आधारित हैं, और अन्ततोगत्वा व्यक्तिको निवृत्ति मार्गपर ही अग्रसर करते हैं। ऐसे दुःप्रमूलक अदृष्टवाद या भाग्यवादसे आनन्दमूलक नियतिवाद निश्चित रूपसे भिन्न है।

प्रसादजी और उनकी मान्य वैदिक विचारधारा (आनन्दवाद) दोनों पुनर्जन्मवादी हैं। ‘इरावती’में उग्नमित्रने एक भिक्षुसे कहा “ठहरो भिक्षु। हम पुनर्जन्मवादी हैं, हम जीवन चाहते हैं, निर्वाणको हम सब चाहेंगे जब हम जीवनसे निराश हो जायेंगे।” जिस प्रकार ऊपर कहे गये पुनर्जन्मवादी (अदृष्टमूलक) कर्म सिद्धान्तमें यह माना जाता है कि कर्मोंसे कोई बच नहीं सकता है, उसी प्रकार पुनर्जन्मवादी आनन्दवाद यह मानता है कि नियति (जो कर्म नियोजित और नियामिका शक्ति है)से कोई भग नहीं सकता है। अमुक्त, अकृतव्य, कर्मोंका वह भयानक परिणाम प्राणियोंको दिया करती है, यह उसका एक रूप है। एषणाके पीछे भगनेवालोंको यही नियति दण्डस्वरूप भटवासी रहती है—

‘नियति चलाती कर्म-चक्र यह कृष्ण जमित मम’व यासना ।’ (रहस्य)

×

×

×

‘यहाँ सतत सधर्म, विफलता कोलाहल का यहाँ राज है ।’

इस रूपमें नियति पृथक् ‘कर्म सिद्धान्त’के (दुःप्रमूलक अदृष्ट) ‘देव’के समान ही है, प्रसादजीने इसी अर्थमें इसे एक अन्य स्थलपर प्रस्तुत किया है। काम मनुष्य को आप देते हुए करता है—

‘मानव सतति प्रह-रदिम रगु से भाग्य बाँध पीटे लखीर’

परन्तु अपने दूसरे रूपमें यह उग्र भाग्यवाद या (अदृष्ट) देववादसे भिन्न है।

आदि)के होते हुए भी यह बौद्ध सम्प्रदाय एक बार पैलकर पुनः समाप्त-प्राय हो गया। वह केवल कुछ भिक्षुओंके विहारोंमें रह सका। यह दशा अन्ततोगत्वा बुद्धके द्वारा सम्पन्न काम-विजयकी 'हार'में परिणति रही। कामको गौतम बुद्ध भले ही जीत गये पर कामने अन्तमें उनके सम्प्रदायपर अपनी विजय स्थापित ही कर ली। यह 'दिधर्म'की हार और कामकी जीत है।

आनन्दवादियोंके सामने भी 'काम'की यही समस्या उपस्थित हुई। उन्होंने भी कामको ही जीवनका उद्भव और आधार मानकर उसकी अतृप्तिको दुःख ठहराया। कामकी अतृप्ति ही दुःख है। परन्तु उन्होंने बुद्धसे गिनत मार्ग स्वीकार किया। उन्होंने यह समझ लिया कि 'काम'का हनन ठीक नहीं है; उसके अभावमें जीवनका उल्लास भी समाप्त हो जायगा। अतएव उन्होंने कामको आत्मकी ज्वालामें भस्म करके, उसे 'अनंग' (विदेह) कर दिया, उसके अहम्को मर्यादित कर दिया। फिर तो वह आनन्दकी विभूतिके रूपमें स्वीकृत हुआ। उसके योनिमूलक रूपको दाम्पत्य जीवनमें स्थापित करके आनन्दवादी वैदिक आर्य कर्म-साधनामें अप्रसर हुए और कामके अन्य रूपोंको 'पर' (इदम्)की चेतना (या सामाजिक चेतना)से संयमित करके मुक्तिका मार्ग उन्होंने प्रशस्त किया। फिर तो 'काम'की उपासना भी प्रारम्भ हो चली। 'काम'को इस उदात्त भूमिकापर स्थापित करके, तथा उसीके द्वारा, जीवनका आनन्द (मुक्ति) पानेके विश्वास और श्रद्धाके कारण यह आवश्यक था कि बुद्धको भी स्वीकार किया जाय। क्योंकि दुःख और सुख, जैसा कि कहा जा चुका है, जीवनसे अविच्छेद्य हैं, और जीवनसे काम अविच्छेद्य है। यही कारण कि आत्मवाद निर्वाणकी नहीं धरन् लोक-जीवनके समग्र आनन्दकी कामना करता है।

परन्तु आवश्यकता इस बातकी है कि मनुष्य जीवनके प्रति, उसके सुख-दुःखके प्रति, आनन्दवादी दृष्टि अपनाये। वह यह विश्वास करे कि इस जीवन-प्रवाहमें, महाकालके विश्व-नृत्यमें जो कुछ हो रहा है वह आनन्दमय है; वह प्रत्येक स्थितिमें, प्रत्येक व्यापारमें उसी आनन्द, शिवका दर्शन करे। अतएव आनन्दवादने दुःखको भी सुख मान लिया; उसके लिए उन दोनोंमें, द्वन्द्वोंमें, कोई विरोध नहीं; विषमता न रह गयी। श्रद्धाके उपर्युक्त उद्गारमें यही आशय व्यक्त किया गया है।

प्रसादजीकी ये पंक्तियाँ भी यहाँपर उद्धरणीय हैं—

“जीवन की बलि वेदी पर परिणय है विरह-मिलन का

। सुख-दुःख दोनों नाचेंगे है खेल आँख का मन का।” (आँख)

यस यही आनन्दवादी दृष्टि है जग-जीवनको देखने की। जीवनको, उसमें होनेवाले विरह-मिलन एवं सुख-दुःखके आवर्तनको, 'आँख और मन'का खेल मानकर 'आत्म'को निर्लिप्त रखना आनन्द-मार्ग है। तात्पर्य यह हुआ कि मन तथा इन्द्रियों द्वारा जीवनका भोग करता हुआ, 'आत्म' रूपमें द्रष्टा मर रहना आनन्दवादियोंको अभीष्ट है। अपने इस द्रष्टा रूपमें वे सुख-सुखके प्रभावसे परे चले जाते हैं। अतएव

“दुःखकी पिछली रजनी बीच विहँसता सुख का नवल प्रभात

एक परदा यह झीना नील छिपाये हे जिसमें सुख गात ।” (श्रद्धा)

दुःख ही सुखके विकासका सत्य है। इसलिए सुखके आकांक्षीको दुःख स्वीकार करना अनिवार्य है। परन्तु दुःखको स्वीकार करनेका अर्थ यह नहीं है कि सुखकी आशासे उसे रो धोकर स्वीकार करना चाहिए। इसका तात्पर्य है दुःख और सुखको समभावसे स्वीकार करना। गोसाईजीने लिखा है—

“प्रसन्नता या न गताभिप्रेरतस्तथा न मम्ये वनवास दुःखत

मुखाभ्युज्जर्ध्ना रघुनन्दनस्य मे सदास्तु सा मन्त्रुलमगल प्रदा ।”

“अर्थात् अभिप्रेरकी सूचनास जो प्रसन्न नहीं हो उठी, तथा वनवासने दुःख समाचारसे जो ग्लान नहीं हुई, रामके मुख-कमलकी यह श्री मेरा सदा कल्याण करे ।” आनन्दवादी दुःख-सुखमें सम रहनेवाली इसी मनोदशाकी काक्षा करते हैं। श्रद्धाकी ये उक्तियाँ उद्धरणीय हैं—

‘सुख दुःख की मधुमय धूप छँह, तूने छोदी यह सरल राह ।’ (दर्शन)

×

×

×

‘मैं हँसती हूँ रो लेती हूँ, मैं पाती हूँ खो देती हूँ,

इससे हे उसको देती हूँ, मैं दुःखको सुख कर लेती हूँ ।’ (दर्शन)

दुःखको स्वीकार न करनेपर, अर्थात् दुःखकी स्थितिमें भी सोष्टास, आशापूर्ण, रहकर कर्तव्य कर्म करनेमें सन्तुष्ट न रहनेपर, व्यक्तिको कहीं भी शान्ति नहीं मिल सकती है। शान्ति तभी मिलती है जब मनुष्यमें दुःखके समय धैर्य और भगवान्की मगलेच्छाके प्रति अडिग आस्था हो। आनन्दवाद इसीलिए यह मानता है कि मनुष्यका कल्याण इसीमें है कि वह दुःखसे तनिक भी विचलित न हो।

कामनवमें जीवन दुःख और रिपादसे निरन्तर पीड़ित रहता है। विविध शारीरिक तथा मानसिक व्याधियाँ जीवनको व्याधित करती रहती हैं। प्रत्येक मनुष्यको किसी न किसी प्रकारका अभाव व्याकुल किये रहता है। प्रसादजीकी यह उक्ति प्रत्येक हृदयकी उक्ति है कि ‘सुख चपला सा दुःख घनमें’। श्लेषम, यह निर्विवाद रूपसे माना जायगा कि जीवन दुःखसे कभी मुक्त नहीं हो सकता। गौतम बुद्धने इसीसे निवाणका मार्ग हँदनेका प्रयत्न किया, और उन्हें वह मार्ग मिला काम दहनका, इच्छाओंके निषेधका। न इच्छा होगी, न कोई एषणा होगी और तब हमें उसकी अतृप्ति का दुःख भी न होगा। तर्कशास्त्र (Logic) ने अनुसार यह उपलब्धि गलत नहीं बही जा सकती है। यदि शरीरकी भूतको, मनकी उमगाँवा, हृदयकी माँगाँको, कोई मार सके तो फिर दुःख काय गतका ? बौद्ध मार्ग इसी लक्ष्यकी ओर चला। गौतम बुद्धकी काम विजय भी बौद्ध-सम्प्रदायकी आदर्श कहानी है। परन्तु वास्तवमें यह आदर्श मिथ्या रहा। कामका दहन जीवनके दहनका पर्याय है, कामको छोड़कर जीवन उमर ही नहीं सकता है। यही कारण था कि अनेक पवित्र सिद्धान्तों (कण्ठा, मैत्री, विश्व वशुता, गन्तव्य-सोना

आदि)के होते हुए भी यह बौद्ध सम्प्रदाय एक बार पैलकर पुनः समाप्त प्राय हो गया। वह केवल कुछ भिक्षुओंके विहारोंमें रह सका। यह दशा अन्ततोगत्वा बुद्धकेारा सम्पन्न काम विजयकी 'हार'में परिणति रही। कामको गौतम बुद्ध भले ही जीत के पर कामने अन्तम उनके सम्प्रदायपर अपनी विजय स्थापित ही कर ली। यह धर्मकी हार और कामकी जीत है।

आनन्दवादियोंके सामने भी 'काम'की यही समस्या उपस्थित हुई। उन्होंने भी काम'को ही जीवनका उद्भव और आधार मानकर उसकी अतृप्तिसे दुःख ठहराया। कामकी अतृप्ति ही दुःख है। परन्तु उन्होंने बुद्धसे भिन्न मार्ग स्वीकार किया। उन्होंने यह समझ लिया कि 'काम का हनन ठीक नहीं है, उसके अभावमें जीवनका उल्लास भी समाप्त हो जायगा। अतएव उन्होंने कामको आत्मकी ज्वाला में भस्म करके, उसे 'अनग' (विदेह) कर दिया, उससे अहम्को मर्यादित कर दिया। फिर तो यह आनन्दकी विभूतिसे रूपमें स्वीकृत हुआ। उसके योनिमूलक रूपको दाम्पत्य जीवन में स्थापित करके आनन्दवादी वैदिक आर्य कर्म साधनामें अपसर हुए और कामने अन्य रूपोंको 'पर' (इदम्)की चेतना (या सामाजिक चेतना)से सयमित करके प्रकृतिका मार्ग उन्होंने प्रशस्त किया। फिर तो 'काम'की उपासना भी प्रारम्भ हो गयी। 'काम'को इस उदात्त भूमिकापर स्थापित करके, तथा उसीने द्वारा, जीवनका आनन्द (मुक्ति) पानेके विद्वान् और श्रद्धाके कारण यह आवश्यक था कि दुःखको भी स्वीकार किया जाय। क्योंकि दुःख और सुख जैसा कि कहा जा चुका है, जीवनसे अविच्छेद्य हैं, और जीवनसे काम अविच्छेद्य है। यही कारण कि आत्मवाद निर्माणशील नदी वरन् लोक जीवनने समग्र आनन्दकी कामना करता है।

परन्तु आवश्यकता इस बातकी है कि मनुष्य जीवनके प्रति, उसका सुख दुःखके प्रति, आनन्दवादी दृष्टि अपनाये। वह यह विश्वास करे कि इस जीवन प्रवाह में, महाकालके विद्युत् नृत्यमें जो कुछ हो रहा है वह आनन्दमय है, वह प्रत्येक स्थिति में, प्रत्येक व्यापारमें उसी आनन्द, शिवका दर्शन करे। अतएव आनन्दवादने दुःखको भी सुख मान लिया, उसका लिए उन दोनोंमें, द्वन्द्वोंमें, कोई विरोध नहीं विपश्मता न रह गयी। श्रद्धाके उपर्युक्त उद्गारमें यही आशय व्यक्त किया गया है।

प्रसादजीजी ये पक्तियाँ भी यहाँपर उद्धरणिय हैं—

“जीवन की बलि चेदी पर परिणय है विरह मिलन का
। सुख-दुःख दोनों तन्हे है खेल आँख का मन का।” (आँख)

यस यही आनन्दवादी दृष्टि है जग-जीवनको देख-की। जीवनको, उसमें होनेवाले विरह मिलन एवं सुख दुःखके आवर्तनको, 'आँख और मन'का खेल मानकर 'आत्म'को निर्लिप्त रखना आनन्द मार्ग है। तात्पर्य यह हुआ कि मन तथा इन्द्रियों द्वारा जीवनका भोग करता हुआ, 'आत्म' रूप में द्रष्टा मर रहना आनन्दवादियोंको अभीष्ट है। अपने इस द्रष्टा रूपमें वे दुःख-सुखके प्रभासों पर चले जाते हैं। अतएव

गोतम बुद्धके समान उन्हें जीवन देवताको न कुचलनेकी आवश्यकता पड़ती है, और न दुःखसे निर्वाणकी कामना होती है। इसीलिए भद्दाने मनुसे कहा—

“दुःख से दूर कर तुम अज्ञात जटिलताओं का कर अनुमान
काम से सिद्धक रहे हो आज भविष्यत् से होकर अनजान।” (भद्दा)

मृत्यु

दुःखके हेतुओंमें मृत्यु सबसे प्रबल है, आजतक मानव इसपर विजय न पा सका। इसीके ‘नीले अचल’में जीवनका उद्भव, विकास और अन्त होता रहता है। शरीरम होनेवाले विविध परिवर्तन, उसकी सभी अवस्थाएँ, इसीके कार्य हैं। प्राणीको इससे छुटकारा नहीं है। इसने जीवनको क्षण भंगुर, ‘दो दिनका’, बना दिया है। और दूसरी ओर मानवके मनमें जीवनके प्रति अपार ममता, अमरत्वकी अदम्य स्पृहा भी होती है। अस्तु, अमरत्वकी स्पृहा और मृत्युकी इस प्रगल्भताके कारण, जीवन चिन्तकोंके सामने यह समस्या खड़ी होती है कि फिर जीवनका मूल्य क्या है? यदि जीवन नाशवान्, विषय, है तो उसकी उपयोगिता क्या है। मानवने मृत्युपर विजय पानेका प्रयत्न कम नहीं किया, पर वह सफल न हुआ। अब उसका यह पृष्ठना स्वामानिक है कि ‘इस जीवनका उद्देश्य क्या है’। इसके कई उत्तर प्रस्तावित हुए हैं और आजतक होते चले रहे हैं। हम यहाँपर उन सभी चर्चा नहीं कर सकते। परन्तु प्रस्तुत प्रसंगमें कुछका सक्षिप्त उल्लेख आवश्यक है।

जब जीवन दो ही दिनका है, तो जितना सुख मिल सके उसका अहममूलक भोग करना ही जीवनका मूल्य है, यह एक मत है जिसे प्राचीन भारतमें लोकायतनवादी (आज भोगवादी) कहा जाता रहा। मनुने ‘ईर्ष्या’ सर्गमें इसी जीवन मूल्यको वाग्य बताया है।

वे भद्दासे कहते हैं—

“देखा क्या तुमने कभी नहीं
स्वर्गीय सुखा पर प्रलय नृत्य ?
फिर मास और चिर निद्रा है
तब हृतता क्यों विस्वास साथ ?”

‘कर्म’ सर्गमें उन्होंने इसी लोकायत (भोगवादी) भावनामें भद्दासे कहा था—

“मुञ्च नहीं है अपना सुख भी
धड़े यह भी कुछ है
दो दिन के हम जीवन का तो
यही चरम साथ कुछ है।”

दूसरा मत यह है कि ‘येनाहम् नाशुनास्या किमहम् तेन कुर्याम्’, जिनसे हम अमरत्व न प्राप्त हो उसे देखर ही हम क्या करेंगे। और फिर ‘अमृत’ होनेके प्रयत्नमें

मृत (अर्थात् जीवन)को त्याग देना ही श्रेय मान लिया गया, जो केवल तपका मार्ग है, विरागता मार्ग है। ये दोनों मार्ग अस्वस्थ हैं; यर कहा जा चुका है। आनन्दवाद भी उपर्युक्त औपनिषद् वाक्यमें निहित सत्यको अपना सिद्धान्त मानता है; परन्तु उसका मार्ग 'मृत (जीवन)को ही अमृत' रूपमें उपलब्ध करनेका है।

अतएव उसने मृत्युको सुन्दर और शिवसे अभिन्न माना। स्वयं मृत्युदेवसे आनन्दका, अमृतका, मार्ग पूछा गया; और गौतमे देवताने ननिवेताके माध्यमसे भी मनुष्योंको यह स्पष्ट शब्दोंमें बता दिया कि 'यदि अमृत (आनन्द)को पाना हो तो मृत्युसे अभय घन जाओ; मुझको न डरो'। आनन्दवाद मृत्युसे अभय होनेकी अनुभूतिपर खड़ा होता है। वह मृत्युको, महाकाल (अपने महादेव शिव)के विश्व-त्वकी पदचाप मानकर उसमें वही आनन्द देखता है जो उसे चराचर विश्वमें व्यक्त देतापी देता है।

“महानृत्य का विषम सम, अरी अखिल स्पन्दनों की तू माप
तेरी ही विभूति बनती है सृष्टि सदा होकर अभिशाप।”

मृत्युके द्वारा किये गये संहारकी भूमिकापर नव सृजन होता है, और यह नवसृजन पुनः मृत्युकी छायामें क्षीण होता रहता है (यही उसकी विभूति और उसका अभिशाप है)।

“अंधकार के अट्टहास-सी मुखरित सतत चिरंतन सत्य
छिपी सृष्टि के कण में तू यह सुन्दर रहस्य है नित्य।”

मृत्यु अन्धकारका (अत्यक्तका) मुखरित अट्टहास है, (अर्थात् मृत्युके अतिरिक्त और कुछ व्यक्त नहीं है, क्योंकि यह जीवन उसीकी सृष्टि है)। वही सतत, चिरन्तन, सत्य है; वह सृष्टिके कण-कणमें है। यह रहस्य (तथ्य) सुन्दर है, शाश्वत है। शाश्वत तो वह इसलिए है कि वह 'महाकाल' (आनन्दके देवता)के विश्व-नृत्यका अंग है, वह उसकी नर्तन-शक्तिका अंग है। और वह सुन्दर इसलिए है कि उसकी गोद नीधनको सम्पूर्ण चिन्ताओंसे मुक्त कर देती है। यह प्राणीको नवीन अवसर देती है, वह प्राणीकी पूर्णताप्राप्तिमें सहायिका होती है। वर काल-अलक्षकी सृष्टि हलचल है—

“मृत्यु, अरी धिर-निद्रे ! तेरा अंक हिमानी-सा शीतल
तू अनंत में लहर बनाती काल-जलधि की सी हलचल।”

यहाँपर यह बता देना अप्रासंगिक न होगा कि 'कुछ लोगोंके मतानुसार सृष्टि ही विश्व (और जीवन)का मूल कारण है; पदार्थोंकी प्रकृत शक्ति ही उनके व्यक्त रूपका कारण है। जीवमें निहित शक्ति ही वृक्षको उत्पन्न करती है। उसी प्रकार विश्व अपनी प्रकृति-शक्तिका कार्य है। कुछ लोग यह मानते हैं कि 'वात' ही पदार्थोंका कारण है। विशेष कालमें ही घोर पदार्थ उत्पन्न होता है; काल ही में उसका पोषण और श्वसन होता है। कालका योग न होनेपर शक्ति कुछ नहीं कर सकती है। अन्य वे

लोग हैं जो यह मानते हैं कि विद्वत्ता, उसने सभी पदार्थोंका, मूलकारण 'महा' (कालका भी काल) है—

“सभावमेके कथयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुह्यमाना ।
देवस्यैष महिमा ॥ लोके येनेदं भ्राम्यते ब्रह्मचरम् ।
येनावृतं नित्यमिदं हि सर्वं कालवालो गुणी सर्वविध
सेनेदित्तं कर्म विवर्तते इ पृथ्व्यस्येजोऽनिलखानि चिन्त्यम् ।”

(श्वेताश्वतरोपनिषद्)

“यह महाकाल ज्ञानस्वरूप, सवगुण सम्पन्न, एव सर्वश है, उससे शासित हुआ यह जगत् रूप कर्म विभिन्न प्रकारसे यथा योग्य (नियमपूर्वक) चल रहा है। वही पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाशपर शासन करते हुए इनको अपना अपना कर्म करनेकी शक्ति देता है। उसकी शक्तिके बिना ये कुछ नहीं कर सकते।”

‘कामायनी’के आनन्दवादका देवता यही ‘महाकाल’ है और वह कालको (मृत्युको) बनाने के लिये जगत् रूप कर्मको नियमपूर्वक चलानेमें नियोजित करता है। अतएव वह (काल, मृत्यु) शाश्वत और सुन्दर ही है। इसका एक नाम, इसीलिए, ‘यम’ (नियामक) है। वह धर्मराज भी है।

आत्मशास्त्री ‘आनन्द’का स्वरूप और मूल्य

उपर्युक्त विवेचनासे उपरान्त अब सन्धेमें ‘आनन्द’के स्वरूप और मूल्यकी भी स्पष्ट व्याख्या चाहनीय है। आनन्दका अर्थ, मेरे विचारमें, दुःखानुभूतिका अभाव नहीं है। दुःखका विलोम तो सुख होता है और ‘आनन्द’ (दुःखके विलोम) सुखसे भिन्न होता है, उसे कभी भी सुख (लौकिक मोंगकी वृत्ति) नहीं मानना चाहिए। जैसा कि मैं कह आया हूँ, आनन्द जीवनकी स्वात्मिक अनुभूति है, ‘रसो वै स’ यह रस है। जिस प्रकार नाना भावोंका आस्वादन काव्य-रस कहलाता है, उसी प्रकार जीवनके सुख दुःखका आस्वादन ही ‘आनन्द’ है। जिस प्रकार काव्यगत जीवनका हम आस्वादन करते हैं, उसी प्रकार आनन्दवादी इस विश्व-काव्यका आस्वादन-आनन्द प्राप्त करता है।

यदि कोई निरन्तर काव्यका आस्वादन करता रहे (जो सम्भव नहीं है, क्योंकि जीवनमें अन्य कार्य भी सम्पन्न करते रहते हैं) तो उसे निरन्तर वही आनन्द मिलता रहेगा जो जीवन मुक्त विदेह आनन्दवादीको मिलता है। प्रश्न किया जा सकता है कि क्या जीवन मुक्तकी कल्पना निरा यथार्थ नहीं है? क्या यथाथसे उसका सम्पर्क रहता है? उत्तरमें बेशक यह निवेदन किया जा सकता है कि यह साधना और विद्वत्साधन द्वारा ही उपलब्ध होनेवाला आदर्श है। मनुष्यी चरित्रवाले निग्रहके लिए भगवान् का परामर्श है कि—

‘अभ्यासेन तु कौन्तेय यत्तम्येन च गृह्यते’ ।

(गीता)

अभ्यास और वैराग्यसे मनका निग्रह होता है। फिर निर्विकार, चित्त वृत्ति निरोधकी, स्थिति यथार्थ ही हो जाती है। 'आनन्द' इसी निर्विकार स्थितिकी उपलब्धि है, अतः उसे अभ्यास और समय द्वारा ही यथार्थ बनाया जा सकता है। वह निश्चित रूपसे साधारण, नित्य प्रतिभे यथार्थसे भारी है। उसे पानेके लिए विश्वास एव श्रद्धा पूर्वक कुछ साधना करनी होगी। अपनी निर्वीर्यताके कारण हमें उसे अव्यथार्थ या थोथा आदर्श नहीं कहना चाहिए; वह आदर्श वास्तवमें मानवीय शक्ति द्वारा उपलब्ध किये जानेवाला सम्भवतम उच्च यथार्थ ही है।

जो जीवनमें उल्लास, आशा, प्रमोद और शक्तिकी आकांक्षासे अनुप्राणित है, वह आनन्दवादी व्यक्ति यथार्थको कभी छोड़ कैसे सकता है? जो 'काम'के हननका प्रयास भी स्थितिमें और किसी भी स्तरपर समर्थन नही करता, जो जीवनकी सभी माँगोंकी रसात्मक वृत्तिका हामी है, जो 'स्वत्व'का उपासक है, वह यथार्थसे विमुख कैसे हो सकता है? जो यह मानता है कि 'कल्याण भूमि यह लोक' है, वह लोक यथार्थसे आँख किस प्रकार बन्द कर सकता है?

मनोविज्ञानकी दृष्टिसे भी इस 'आनन्द'का सर्वाधिक मूल्य ठहरता है। मनोविज्ञानकी यह स्पष्ट स्थापना है कि मस्तिष्क (जो कि स्नायुओंका केन्द्र है, जो सारी क्रियाओंका सन्तुलन केन्द्र है) विविध विरोधा वृत्तियों (संवेदनाओं)के पारस्परिक संघर्षोंके दूर हो जानपर जब एक सन्तुलित अवस्था उत्पन्न हो जाती है तब उससे व्यक्तित्वके स्वास्थ्य विकास में अत्यन्त सहायता प्राप्त होती है। असन्तुलित मस्तिष्कका व्यक्ति जीवनका स्वस्थ विकास नहीं कर सकता है। मस्तिष्ककी वही अवस्था मनोविज्ञानको स्वीकृणीय जैचती है जिसमें अधिक-से अधिक माँगकी वृत्ति हो और कम-से-कम (अपेक्षाकृत कम महत्त्वकी) माँगोंका दमन या नियमन हो। काव्य रस ऐसी अवस्था उत्पन्न करनेमें समर्थ होता है, इसीलिए वह मूल्यवान् है। श्री आद० ए० रीचर्ड्सने इरीने आधारपर काव्यका मूल्य और लक्ष्य ठहराया है।

इस सन्तुलन अवस्थाको उ होने निमित्तावस्था (शून्यावस्था)से भिन्न माना है। रात ठीक भी है। मस्तिष्कका सन्तुलन वास्तवमें काय शक्तिसे भरपूर रहता है, वह सक्रियताकी सर्वाधिक सशक्त स्थिति होती है। आनन्दवादकी समस्त स्थिति, मनोवैज्ञानिक दृष्टिसे सक्रियताकी ऐसी ही सशक्त अवस्था है। उसमें कर्म सम्पन्नताकी जो रफ़्त, उल्लास, शीलता, क्षमता होती है, वह अन्य किसी स्थितिमें सम्भव नहीं है। और इसीलिए उसे जो सिद्धि मिलती है वह अन्याको नहीं। यह भी एक कारण है कि 'आनन्द'को अमृत कहा गया है। अमृतम स्वादके अतिरिक्त अपूर्व स्वास्थ्यका गुण भी होता है जो सारे क्रिया-कलापोंका सर्वाधिक समर्थ हेतु कहा गया है। यह स्वास्थ्य शरीर और मन दोनोंका है। आत्मा-मृतम अवगाहन करके, व्यक्ति तन-मन अनुपम कान्ति, स्वास्थ्य, प्रफुल्लतासे दीपित हो उठता है। और 'इरावती' उपन्यासके ब्रह्मचारी की यह आशा पूर्ण हो जाती है कि 'इनरी (आपकी) गली खुद, आत्मा निर्मल और शरीर स्वस्थ हो।'

इसीलिए मैंने कहा था कि कामायनीकारने 'आनन्द' सर्गमें मनुको निर्विचार आनन्दकी भूमिकापर पहुँचाकर, हमें यह सकेत प्रदान कर दिया कि आनन्दवादकी प्रकृतिके अनुसार मनु इस समयसे, निःसन्दिग्ध रूपसे, कर्ममें प्रवृत्त हुए। विवृत कामके कारण वे जीवनसे पलायन करके साधनाकी शरणमें गये, तो आनन्दकी भूमिकापर कामकी व्यापक भावना उपलब्ध करके, आनन्दामृतमें रमण करके, पुनः जीवनमें नूतन मनु बनकर लौट आये; ऐसे ब्रह्मचारी बनकर लौट आये 'जिसकी वाणी शुद्ध, आत्मा निर्मल और शरीर स्वस्थ' था। निष्कर्ष यह रहा कि आनन्दवाद सन्निध यथार्थका विशिष्ट जीवन दर्शन है। वह विरक्ति लेनर जीवनमें प्रवृत्त होता है। सक्षेपमें यही उसका मूल्य है।

परन्तु 'कामायनी' काव्यके 'आनन्द'के स्वरूपको समझनेमें प्रायः विद्वानोंको एक महान् भ्रम हो चला है। डॉ० नगेन्द्र 'कामायनी'के अध्ययनकी समस्याएँ में लिखते हैं—“कामायनीमें आनन्दके जिस रूपकी प्रतिष्ठा है, वह स्पष्टतः आत्मस्थ है। वह अन्तर्मुख आनन्द या आत्मानन्द है—बाह्यगोचर, विश्व-रूपमें प्रसरित आनन्द नहीं है।” आगे उनका कहना है कि “यह आनन्द औपनिषदिक परम्परासे प्रभावित शैवाद्वैत प्रतिपादित अभेदमय आत्मवाद है जिसमें आत्म और परमात्मके ही नहीं, बरन् आत्म और जगत्के भी पूर्ण ऐक्यकी भावना निहित है।” और अन्तमें उनका निष्कर्ष है कि “कामायनीका आधारभूत दर्शन शैवाद्वैत—काश्मीरी शैवदर्शन—प्रत्यक्ष मित्रादर्शन ही है।” “यह आनन्द अद्वैतजन्य है; किन्तु यह अद्वैत वेदान्त प्रतिपादित अद्वैत नहीं, शैवाद्वैत ही है।”

स्पष्ट है कि श्रीनगेन्द्रजीने 'कामायनी'के 'आनन्द'को शैवाद्वैत-दर्शनका वह अन्तर्मुख आनन्द या आत्मानन्द माना है जो 'बाह्यगोचर विश्व-रूपमें प्रसरित आनन्द नहीं है', जो वेदान्त प्रतिपादित अद्वैत नहीं है। परन्तु यह मत केवल इसलिए गलत नहीं है कि इसके द्वारा 'कामायनी'के 'आनन्द'का सम्यक् स्वरूप नहीं स्पष्ट हो सका, बरन् इसलिए भी कि इसमें 'आनन्द'को (शैवाद्वैतके आनन्दको भी) एतद्भित रूपमें (अन्तर्मुख-वहिर्मुख) देखा गया है। इस मतका आशय तो यह हुआ कि 'विश्वरूपमें प्रसरित आनन्द' (अर्थात् जीवनके आनन्द)से 'कामायनी'का प्रतिपाद्य 'आनन्द' भिन्न है। ऐसा 'आनन्द' तो केवल साधनागत अन्तर्मुख आनन्द होगा, केवल तप निरत योगियोंका आनन्द होगा।

↓ प्रसादकी श्रद्धाने तो 'तप नहीं केवल जीवन सत्य'का सिद्धान्त स्वीकार किया था; फिर उसका अभीष्ट आनन्द केवल 'तप'का फल हो सकता है। मैं स्पष्ट कर आया हूँ कि वैदिक आनन्दवादी दर्शन लोक-भोगके द्वारा ही जीवन-मुक्ति पानेका मार्ग स्वीकार करता है, वह विदेह-मार्गका शस्त्री है। 'विदेह'ही 'आत्मवाद'के आदर्श हैं, और प्रसादजीने भी उन्हें 'आत्मवादी' आर्योंकी मूल आनन्दवादी धाराया आदर्श व्यक्ति माना है। 'विदेहों'का 'आनन्दवाद' और 'कामायनी'का आनन्दवाद अभिन्न है (इसकी

चर्चा में कई स्थलों पर कर आया हूँ)। अन्तर केवल 'शिव', 'महाकाल' 'निपुर', 'शक्ति' तथा (श्रीनगेन्द्रजीके शब्दोंमें) 'प्रचुर पारिभाषिक' (शैवाद्वैत या प्रत्यभिज्ञा दर्शनकी) शब्दावलीका है।

यात यह है कि प्रसादजीका ब्रह्म, विश्व, आत्मा और जीवनविषयक मत किसी साम्प्रदायिक दर्शनमें बढ नहीं था। उनकी दार्शनिक भावना अत्यन्त उदार थी। कहा जा चुका है कि आगमोंमें प्रतिपादित मतीके मूल तत्त्व वैदिक साहित्यमें उपस्थित रहे शब्दावलीमें परिवर्तन होता रहा, मत्तोंका सम्मिश्रण-संश्लेषण होता रहा; परन्तु वैदिक साहित्यकी मूल आनन्दधारा और आगमोंकी आनन्दधारामें मौलिक अन्तर नहीं रहा। 'प्रसादजी'ने ही माना है कि "आगमानुयायियोंने निगमके 'आनन्दवाद'क विचारों और क्रियाओंमें अनुसरण किया ('रहस्यवाद')।" प्रसादजीने इन्द्रको आनन्दवादका प्रथम स्थापक कहा है तथा यह भी माना है कि श्रीकृष्णने इन्द्रकी पूजाका प्रत्याख्यान करके 'आत्मवाद'की ही प्रतिष्ठा की ('रहस्यवाद')।

इस 'आत्मवाद'की प्रतिष्ठा, प्रसादजीके मतसे (और वह ठीक भी है) आदिम षडुदेवोपासनाके उपरान्त एषेस्वरवादके साथ ही प्राचीन वैदिक युगमें ही हो चुकी थी। हमने यह भी देखा कि 'आत्मवादी' संस्कृतिकी स्थापना ही कामायनीका 'कार्य' है, अतः उसका 'आनन्द' इन्द्र द्वारा जल प्लावन-पूर्व सारस्वत प्रदेशमें स्थापित (परन्तु ~~न~~ जातिकी विद्वतियोंके कारण अपूर्ण-अविषदित) आत्मवादी संस्कृतिके भद्रा-मानय-मनु द्वारा पुनर्स्थापित स्वरूपसे ही उत्पन्न 'आनन्द' हो सकता है। तात्पर्य यह है कि 'एक सर्वान्तर आत्मा' (आत्मवाद)की अनुभूति ही उस 'आनन्द'के मूलम है; विश्वको परम सत्ताका व्यक्त रूप गानना ही 'एक सर्वान्तर आत्मा'की अनुभूति है। 'कामायनी'-के 'आनन्द'की यही भूमिका है।

हमने देखा कि निपुरकी (इच्छा, कर्म और ज्ञानकी) व्याख्या प्रसादजीने शैवागमके अनुसरणपर ही न करके स्वतन्त्र रूपसे की है। उसी प्रकार शैव मतके उन सभी सिद्धान्तोंको उन्होंने कयामे स्वीकार किया है जो मूल वैदिक 'आनन्दवाद' या आत्मवादको व्यक्त करनेमें सहायता कर पाते हैं। दूसरे शब्दोंमें यह कहा जा सकता है कि शैवागमोंसे उन्होंने शब्द लिये, कई सिद्धान्त लिये, केवल इसलिए कि वैदिक 'आत्मवाद'का स्पष्ट बोध कराया जा सके। उनका मुख्य लक्ष्य वैदिक 'आत्मवाद'को समझाना और उसके आधारपर 'आनन्द-उल्लास प्रमोद'से पुरित जीवनके कर्म मार्गकी प्रतिष्ठा करना था।

संक्षेपमें मैं कहना यह चाहता हूँ कि प्रसादजीने सम्प्रदायके घेरेमें न बँधकर ~~न~~ गमसे सामग्री ली है। वे तुलसीके समान ही सम्प्रदाय-मुक्त होकर विश्वकी मूल सत्ताका दर्शन कर और करा रहे थे। उन्होंने अस्पष्ट आनन्द देना चाहा, न कि अन्तर्मुख और बहिर्मुखके चर्चोंमें उसे बाँट कर। 'कामायनी'का 'आनन्द' अन्तर्मुखी और बहिर्मुखी एक साथ ही दोनों है; यह साधना और कर्म दोनोंका समन्वयात्मक आनन्द है। यह 'विदेहों'के कर्मठ भ्रजानन्दसे अभिन्न है [दिसिये 'रहस्य' संग]।

आनन्दकी प्रकृति : मानवतावाद

कहा जा चुका है कि आनन्द प्रकृतिः मानवता-धाराका प्रवर्तक होता है। इदम् और अहम्की सम्बन्धित चेतना उसका स्वभावगत वैशिष्ट्य है। यही कारण है कि आरम्भसे अन्ततः 'कामायनी' काव्य मानवतावादी मतोंकी अभिव्यक्ति करता है। हम उन सत्रों अपने अवतकके काव्य अध्ययनके बीच देख आये हैं; फिर भी इस स्थलपर उनकी संक्षिप्त चर्चा अनावश्यक न होगी।

मानवतावादके कई रूप हमें देखनेसे मिलते हैं। इसका एक रूप विज्ञानके आधार और उपादानसंनिमित्त है। यह मानवको केवल प्रकृतिकी सृष्टि मानता है। यह यह मानता है कि मनुष्यके भीतर अक्षय्य शक्ति और विकासकी सभी सम्भावनाएँ निहित हैं। प्रकृति संघर्ष करते हुए तथा उसके द्वारा प्राप्त उपलब्धियोंके सहारे, मानव एक ऐसी स्थिति, ऐसी व्यवस्थाको प्राप्त करनेमें समर्थ हो सक्ता है जहाँ प्रत्येक व्यक्तिको सुख ही सुख मिलेगा। रूसके समाजवादी यथार्थवादकी (जो द्वन्द्वात्मक भौतिकवादके सिद्धान्तपर स्थापित है) यही चेष्टा है। वह 'नवीन मानव' और 'नयी मानवता'की स्थापनाको अपना लक्ष्य बनाकर चल रहा है। परन्तु रूसके इस समाजवादी (साम्यवादी) सिद्धान्तमें कई प्रकारकी विसंगतियाँ हैं जिनकी चर्चा करनेपर अत्यधिक विस्तार हो जानेकी आशंका है; अतएव मैं केवल दो निम्नांकित उद्धरणोंको प्रस्तुत कर देना ठीक समझ रहा हूँ (क्योंकि मेरे विचारमें इनमें जो निष्कर्ष है वह सर्वथा ठीक है) :—

(१) "द्वन्द्वात्मक भौतिकवादमें कई विभिन्न सिद्धान्तोंका समावेश किया गया है। उसमें कई तत्त्व विन्तर्जोसे ऐसी सामग्रियाँ उधार ली गयी हैं जो सर्वथा एक दूसरेकी विरोधिनी हैं। उनमें कुछ तो ऐसी हैं जो प्रत्यक्ष सत्य हैं, कुछ ऐसी हैं जो पूर्णतः ठोस दार्शनिक सत्य प्रस्तुत करती हैं, परन्तु कुछ बातें ऐसी हैं जो गम्भीर दार्शनिक परीक्षणपर खरी नहीं उतर पाती हैं।"—[Bochenski]

(२) "विरोधी तत्वोंकी एकता तभी सम्भव है जब वह देश और कालकी सीमाके परे हो। परन्तु यदि इसे स्वीकार कर लिया जाय, तो इससे एक आदर्श सत्ताकी सम्भावना निश्चित हो जाती है। इस प्रकार आन्तरिक विरोधोंकी एकताका सिद्धान्त, यदि इसकी तहतक जाकर विचार किया जाय, द्वन्द्वात्मक भौतिकवादकी समस्त यौद्धिक पद्धतिको नष्ट करके स्वयं व्यर्थ हो जाता है।"—["दी आदर्शिस इन सोनियट फिलासफी": Prokofiev]।

विज्ञानका मानवविषयक एक दृष्टिकोण यह भी है जो यह मानता है कि यह समस्त विश्व एक स्वचालित महायन्त्र मर है। न इसका कोई चालक नियता है, और न इसका कोई नियंत्रण नियम है। सृष्टि नियमहीन, बिन्दुहीन, है। 'कामायनी'के 'संघर्ष' सर्गमें मनुने भी सृष्टिको इसी रूपमें देखा था—

“विश्व एक बंधन-विहीन परिवर्तन तो है
इसकी गतिमें रवि शशि-तारे ये सब जो हैं :—
रूप बदलते रहते घसुधा जलनिधि बनती
उदधि बना मरुभूमि जलधिमें ज्वाला जलती।”

इस जीवन-मृतकी चर्चा में पहले फर आया हूँ और श्री बर्ट्रण्ड रसल्को इस गंभीर मतानुयायियोंका प्रतिनिधि कह आया हूँ। इससे अनुसार मानव केवल प्रकृति का दास है; वह वही करता है जो प्रकृति उससे करा ले। ऐसा मत अन्ततोगत्था (विवेकवाद या) भोगवादमें परिणत हो जाता है, और अपनी निर्बलताओंका सारा उत्तरदायित्व प्रकृति की यात्रिकतापर थोपकर मानवके प्रति दया, माया, नम्रता आदिकी माँग करता है।

कुछ ऐसे भी विचारक हैं जिन्होंने मानवकी मूल प्रकृति को उदात्त स्वीकार करते हुए यह बताया है कि यदि इसपरसे समाज या वर्ग द्वारा लगाये गये बन्धन उठा दिये जायें तो समाज और व्यक्तिका परम कल्याण होगा। व्यक्ति अपनी मूल-प्रकृतिसे निर्देशपर सर्वथा सगल मार्गपर ही बहेगा। इसे प्राकृतिकवादी मानवतावाद कहा जा सकता है। रूसोने इसी मतको बल दिया और इसाके आधार-पर उसने 'समता, स्वतन्त्रता और विश्व-बन्धुता'का सिद्धान्त स्वीकार किया जिसका अन्य लोगोंपर पर्याप्त प्रभाव पड़ा। जबतक प्रकृति को पूर्ण मुक्त नहीं किया जाता है तबतक, इस मतके अनुसार, मानवमें अनिवार्यरूपसे निर्बलताएँ, बुराईयाँ, बनी रहेंगी। अतएव उनका उत्तरदायित्व सामाजिक या राजनीतिक दबावोंके ऊपर है, न कि व्यक्तिपर। इस विचार धारासे प्रभावित साहित्यमें मानवतावादी विचारोंकी पर्याप्त अभिव्यक्ति की गयी है। निर्बलताओंके लिए व्यक्तिपर तरस ही रखा गया है, और समाज तथा शासन-व्यवस्थाको बदलने या सुधारनेकी अपील प्रत्यक्ष या परोक्ष रूपसे की गयी है। आधुनिक मनोविज्ञान, मनोविश्लेषण शास्त्र, चेतना-धारा, अभिव्यजनावाद आदिसे प्रभावित साहित्यमें हमें यही वैज्ञानिक प्राकृतिनवादी मानवतावाद मिलता है। अति आधुनिक युगमें आस्तित्ववादियों (जिनमें ज्यों पाल सार्त्र मुख्य है)का मानवता-वाद भी इसी सीमामें है।

मानवतावादका एक रूप हमें बौद्ध साहित्य और सिद्धान्तोंमें भी मिलता है। इसे नैतिक मानवतावाद कहा जा सकता है, जो दुःखानुभूति और विवेकपर आधारित है। गौतम बुद्धसे एक बार किसीने पूछा कि सृष्टिका मूल कारण क्या है, तो उन्होंने इस प्रश्नको व्यर्थ और असम्यक् बताया। उनके कहनेका तात्पर्य यह था कि यद्यपि दर्शन या विज्ञानके क्षेत्रमें इस प्रश्नका उत्तर हूँदना ठीक कहा जा सकता है, परन्तु मानव-कर्तव्यके क्षेत्रमें इसका कोई महत्त्व नहीं है। विश्वना कारण कुछ हो, मानवका धर्म एक है और वह है प्रेम, सहानुभूति और करुणाका। इसीलिए बौद्ध सिद्धान्तसे प्रभावित साहित्यमें सहानुभूति प्रेरित मानव-सेवाकी भावनाका सर्वाधिक महत्त्व दिखाया जाता

है। जब सभी व्यक्ति ससारकी ज्वालामें जल रहे हैं, तो प्राणका मार्ग प्रेम, करुणा और सहानुभूतिसे भीतरसे ही प्राप्त किया जा सकता है। ऐसे साहित्यमें वेदनाकी विवृत्ति और करुणाका अपूर्व प्रदर्शन होता है। प्रसादके साहित्यमें इन दोनोंक अत्यधिक समावेशके कारण लोग कह उठते हैं कि प्रसादपर यह बुद्धकी वेदना और करुणाके प्रभावका फल है। परन्तु मेरा मत है कि प्रसादकी वेदना और करुणा मूलतः उनके जीवनकी ही देन रही। आत्मकी अनुभूति और चिन्तनने उन्हें धनता, तीव्रता और व्यापकता प्रदान किया। प्रसादकी करुणा आत्मवादी करुणा थी और बुद्धकी अनात्मवादी।

धार्मिक मानवतावादका भी अन्त उल्लेख कर देना आवश्यक है। यह मत पूर्वोक्त वैज्ञानिक और नैतिक मानवतावादी मतोंसे भिन्न है। यह मानता है कि यद्यपि व्यक्तिके भीतर भगवान्का ही निवास है, उसकी आत्मा विशुद्ध है, भगवान्का ही रूप है, परन्तु भगवान्की माया उसे आवृत किये हुए है जिसके कारण वह आत्मरूपका न दर्शन कर पाता है, और न उसे आनन्द प्राप्त होता है। यह माया इतनी प्रबल है कि इसे पाहकर आत्मरूपका दर्शन करना साधारण मानव शक्तिकी सीमाके परेकी बात है। भगवान्की करुणासे ही यह आवरण दूर हो पाता है, अतएव उसीकी (भगवान्की) कृपा पानेका मनुष्यको प्रयत्न करना चाहिए। इस भक्ति द्वारा पाया जा सकता है। भगवान्की आराधना और उसकी सृष्टिको सेवा करना ही भक्ति है। उससे एक पिताकी सन्तानें हैं, अतः सभी प्राणियोंप्रति हममें आतृत्व भाव होना चाहिए। सबके प्रति प्रेम, सहानुभूति एवं मैत्रीक कर्मा हमें करने चाहिए। भक्त-साहित्यमें इसी वर्गका मानवतावाद पाया जाता है।

यह मानवतावाद व्यक्तिगत और सामाजिक कर्म क्षेत्रोंमें शुद्धाचरण, उप, त्याग, सयम, दम आदि उदात्त गुणोंपर बल देता है। यह प्रवृत्तिको विचारका घर मानता है, तथा उसका सत्कारको ही कल्याणकर समझता है। बाह्य परिस्थितियोंको यह विचार धारा भी मानवीय निर्मलताओंके लिए बहुत सामाजिक उत्तरदायी ठहराती है, फिर भी इसका विशेष ध्यान अन्तःसत्कारकी ओर ही रहता है। वैज्ञानिक (प्राकृतिकवादी) मानवतावाद प्रमुखतः बहिर्मुखी है, तो यह धार्मिक मानवतावाद अन्तर्मुखी। 'पापसे शृणा करो, पापीसे नहीं' यह मत धार्मिक मानवतावादका ही है। यह मानता है कि 'मन करि विषय अनल बन जरइ', तथा उसका दुःख निवारण हेतु करुणासे द्रवित हो उठता है।

एक मानवतावाद विश्वमें वह भी है जो इन दोनों (प्राकृतिकवादी मानवतावाद और धार्मिक मानवतावाद)के समन्वयपर अग्रसर होता है। यह एक ओर प्राकृतिकवाद को आधिक रूपसे स्वीकार करता है तो दूसरी ओर अन्तःसत्कार और सयमका आग्रह करता है। यह एक ओर नैतिकताको 'स्व'का अग्रहीन इनन नहीं मानता है, तो दूसरी ओर आत्यन्तिक इन्द्रिय-दमनको भी प्रोत्साहन नहीं देता। इसका मिश्रण समुल्लेख

और अनुपातमें होता है। यूनानी चिन्तकोंने इसे ही आन्तरिक सगति कहा है। सभी व्यक्तियोंका वांछागत सगतिपूर्ण पारस्परिक सम्बन्ध स्थापित करना इस 'विवेकवादी' या विद्वत्की आन्तरिक सगतिके बोधपर आधारित, मानवतावादका लक्ष्य है। यह मत स्वीकार करता है कि "मनुष्य अपूर्ण नहीं है वरन् वह पूर्ण विकसित नहीं है।" तात्पर्य यह है कि मनुष्यमें पूर्णत्वकी सभी सम्भावनाएँ होती हैं, परन्तु उनका पूर्ण उद्घाटन आज तक नहीं हो पाया है। अतएव मनुष्यकी निर्मलताओंके प्रति इस मानवतावादमें सहानुभूति होती है, और यह उसको पूर्ण विकसित होनेके मार्गपर अग्रसर करनेकी आकांक्षा रखता है। विश्वकी अनेकतामें व्याप्त आन्तरिक सगतिका बोध ही यह मार्ग है जिसपर यह मानवको चलाना चाहता है।

आनन्दवादकी चर्चा हम कर चुके हैं, और यह कह आये हैं कि 'आनन्द जीवनकी सत्तानुभूति है।' अतएव आनन्दवादी व्यक्ति जीवनके सभी भावोंका आस्वादन करता है। वह चेतना द्वारा प्राप्त किसी भी भावको त्याग्य नहीं समझता वरन् उसे उपयुक्त माना में स्वीकार करके आत्म ज्वालासे उसे शिव-मंगल बना देता है। इसलिए वह अहिंसाको ही नहीं, मागलिक हिंसाको भी स्वीकार करता है। भद्धाने मनुष्ये कहा था—

“अपनी रक्षा करने में जो चल जाय तुम्हारा कही अश्व

वह तो कुछ समझ सखी हूँ, मैं हिंसक से रक्षा करे शस्त्र।” (इष्यां)

स्पष्ट है कि आनन्दवादिनी भद्धाने आत्म रक्षाके निमित्त हिंसाको धरण करनेका परामर्श दिया। उसके लिए 'हिंसा'की मागलिक माना काम्य है (आनन्दवादी श्रीकृष्णने भी अहिंसाकी महत्ताका प्रतिपादन करते हुए कर्तव्य 'हिंसा'को स्वीकार करनेकी प्रेरणा अर्जुनको दी)। यही बात अन्य सभी भावोंके लिए भी कही जा सकती है।

'कामादनी'में 'अहिंसा'को बड़ा महत्त्व प्रदान किया गया है। क्योंकि वास्तवमें अहिंसा ही सारे यम नियमोंका मूल है, यम नियम उसीकी सिद्धिके लिए हैं। यह अहिंसा व्यक्तिको विराट बनानेमें पूर्ण समर्थ है। अक्सर आने पर यह 'हिंसा'को भी स्वीकार करती है। इसलिए आत्मवादी व्यक्ति अहिंसाको हिंसाका विरोधी तत्व नहीं मानता। वह शारीरिक, मानसिक और आध्यात्मिक स्तरोंपर अहिंसाप्रवृत्तिका निष्पन्न पालन करता हुआ भी अपने आत्मके प्रकाशमें, आवश्यकता पड़नेपर, हिंसाको भी धरण करता है। प्रसादजीने सयत्र चौर अहिंसाका अनुमोदन किया है।

सहानुभूति महाविभूति है, परन्तु उसका अन्ध-अनुकरण मानवताका कल्याण नहीं, वरन् अहित करता है। यदि श्री जैनेन्द्र कुमारकी मानस-सन्ततियोंके समान सभी भोग और चन्द करके जीवनको सहानुभूति, करुणा, दयाके हाथों छोड़ दे तो समाजकी प्रगति क्या हो सकती है? आत्म-ज्वालाके प्रकाशमें ही सहानुभूति मागलिक होगी। यही कारण है कि भद्धाने मनुष्य की निक्षिप्ततास्थामें उनको आत्मसमर्पण नहीं किया। मनु भोगकी ऐकान्तिक भावनाकी ज्वालामें जल रहे थे, वे श्रद्धा 'रानी'का 'दुलार' चाहते थे। वास्तव में वे अपनी अदृश्य वासनामें विवश थे। वे श्रद्धापर इतने अनुरक्त

ये, उसकी ममताके जड़ बन्धनमें इस सीमातक वस उठे थे और उस वसे जानेंमें ही प्रसन्न थे कि उन्हें यह प्रतीत होने लगा था कि भद्रा ही उन्हें 'जीवनका वरदान' दे सकती है। 'कोयलेवाले'की जिस वेदनाको देखकर श्री जैनेन्द्रजीकी 'मृणाल'ने उसे अपना तन देकर उसको 'जीवनका वरदान' दे डाला, मनुमें उससे कहीं अधिक वासना-वेदना थी, और भद्रा-मनुका सम्बन्ध भी उन दोनों (मृणाल और दीन याचक कोयलेवाले)से भिन्न एव पावन था। परन्तु आनन्दवादिनी भद्राने मनुकी वेदनाके आगे समर्पण नहीं किया, वह तमसके मार्गपर किसी भी मानवीय उदात्त गुणकी आड़ चलनेमें तैयार नहीं हो सकती थी। अपने ज्योति पथपर ही खड़ी होकर वह उ कामार्त (मनु) को पुरारती भर रह गयी कि—

“रक जा, सुन छे रे निर्मोही।”

परन्तु इससे आगे वह न जा सकी। यह आनन्दवादी मानवतावादकी मौलिक विशिष्टता है। इस अर्थमें वह अन्य सभी मानवतावादी मतांसे भिन्न होता है। ऊपरका जो प्रसंग उठाया गया था जिसमें मानवतावादके कई रूपोंकी सक्षिप्त चर्चा की गयी है, वह यही दिखानेके लिए कि प्रेम, सहानुभूति, परोपकार, मैत्री, करुणा, कर्म उल्लास अहिंसा आदिकी अभिव्यक्ति साहित्यिक कृतियोंमें देखकर यह नहीं समझना चाहिए कि सबमें एक ही प्रकारका मानवतावाद है।

मानवतावादकी उपलब्धियों ऊपरसे देखनेमें एक सी प्रतीत होती हैं, परन्तु आधार भिन्नताके कारण उनमें पर्याप्त भेद हो जाता है। वैज्ञानिक, बौद्धिक या मान नैतिक आधारपर प्रेम, सहानुभूति, सेवा, करुणा, मैत्री आदिकी जो मानवतावादी स्थापनाएँ की जायँगी, उनमें वह शक्ति और शायदता नहीं होगी जो धर्म, अध्यात्म, या अद्वैतके आधारसे उद्भूत अनुभूतियोंमें होती है। केवल मानवतक आँख रखकर जिस मानवतावादको उपलब्ध किया जायगा, वह सुन्दर और शिष्य प्रतीत होता हुआ भी चिर स्थायी एव दृढ़ न हो सकेगा। जरतक व्यक्ति आत्माओंमें व्याप्त, और साथ ही उनसे परम आत्ममें हम विश्वास तथा श्रद्धा न रखगे, तबतक हमारे विचारों (मानवतावादी विचारों)को न सुदृढ़ आधार मिलेगा, और इसीलिए न उनमें प्रौढता स्थिरता आ पायेगी। यही कारण है कि धर्म, अध्यात्म तथा अद्वैतकी भूमिकापर उत्पन्न मानवतावाद सर्वाधिक उत्कृष्ट हो पाता है। 'कामायनी'का 'आत्मवादों' मानवतावाद इसी उत्कृष्ट भूमिकापर अवस्थित है, जहाँ पहुँचकर 'मनु' (या मानव) यह कहनेमें समर्थ होता है कि—

“सबकी सेवा न पराई, यह अपनी सुर-संरुति है;

अपना ही अनु-अनु वण-वण, द्रव्य ही तो विस्तृति है।” (आनन्द)

यह सबकी सेवाको अपना सुर सार मानता है, इसलिए परोपकारसे प्राप्त होनेवाले अभिमानसे यह सहज ही मुक्त हो जाता है, परन्तु जो लोग केवल

बौद्धिक या नैतिक प्रेरणासे सेवामें प्रवृत्त होते हैं वे इस कोटिके अभिमानमें प्रायः जाने अनजाने पड़ जाते हैं। श्रद्धाने मनुसे कहा था —

“औरों को हँसते देखो मनु हँसो और सुख पाओ
अपने सुख को विस्तृत कर लो सबको सुखी बनाओ।” (‘कर्म’ उग)

दूसरोंको आनन्द प्रदान करनेमें आनन्द पाना, या अपने आनन्दसे अन्योको आनन्दित करना, आनन्दवादी सेवाका शिव मार्ग है। आनन्दवादी अपने सुख विस्तारके लिए, अपनी पूर्णताको पानेके लिए, दूसरोंको आनन्द देता है। और, इसी मौलिक भूमिपर उसके सम्पूर्ण कार्य सम्पन्न होते हैं।

अवतारकी विवेचनामें हमने कामायनीकारके मानवतावादी विचारोंसे पूरा परिचय पा लिया है। अतएव पुनः उन्हीं विचारोंको प्रस्तुत करना, अनावश्यक लग रहा है। प्रसादने किस कोटिके मानवकी अवतारणा करनी चाही है, इसे भी हमने देखा लिया। ‘मानव’का आदर्श ही आत्मवादी मानवतावादका आदर्श है। राक्षसोंमें हम कहना यह चाहते हैं कि आनन्दवाद स्वयं उत्कृष्ट रूपका मानवतावाद है। मानवसे परे आनन्दवाद भी नहीं जाना चाहता है, हाँ, वह मानवको महामानव (आत्मसित) बनाकर विदेह मानवताको परमार्थ स्वीकार करता है।

आनन्दकी उपलब्धिका साधन : इच्छा, कर्म, ज्ञानका समन्वय

‘रहस्य’ सर्गकी विवेचनाके अवसरपर मैं यह स्पष्ट कर आया हूँ कि इच्छा, कर्म और ज्ञानके समन्वयसे प्रसादजीका तात्पर्य है जीवनकी प्रवृत्त माँगों (इच्छाओं)का राग प्रेरित ‘कर्म’ और विरागमूलक साधना (ज्ञान)से निरन्तर सम्पृक्त रहना। और वहीँपर मैंने यह भी स्पष्ट कर दिया है कि यही ‘विदेह’ मार्ग है। इसी मार्गपर चलकर मानव आनन्द भूमिपर अवस्थित हो सकता है। अब यहाँपर हम मनोविज्ञानके आधारपर इस इच्छा, कर्म और ज्ञानके समन्वयपर थोड़ा विचार करेंगे।

मनुष्य प्रारम्भमें (शैशवावस्थामें) केवल प्रकृति-चालित होता है, प्राकृतिक भूत-प्राणकी धारा ही जीवनकी मूल धारा है। ऋजुता, सहजता और जीवनसे घनिष्ठ सम्बन्ध इस प्रकृतिचालित जीवनकी विशेषताएँ हैं। परन्तु मानव शिशुमें सहज ज्ञान अन्य प्राणियोंकी अपेक्षा क्षीण होता है। पशु पक्षी जिन भ्रियाओंके ज्ञानको प्रकृतित उपलब्ध कर लेते हैं, उन्हें मानव शिशु बड़े परिश्रमसे उपरान्त प्राप्त कर पाता है। पशु पैदा होते ही तैरने लगता है, मृग डावक चौकड़ी भरने लगता है, पक्षी उड़ने लगता है। प्रकृतिने मनुष्यको इस कोटिके सहज गुण नहीं प्रदान किये हैं।

परन्तु इस क्षतिवी पूर्तिमें उसने मानवको दो विशेष गुण दिये हैं। एक तो यह कि उसने मनुष्यको सम्पूर्ण इन्द्रिय-चेतना दी है। पशु पक्षियों या मानवेतर सृष्टिमें

किसी प्राणीको सम्पूर्ण इन्द्रियोंकी पूरी चेतना नहीं मिली। किसीमें एक इन्द्रिय चेतना अधिक है तो किसीमें दूसरी। मनुष्य शरीरको उसने उचित अनुपातमें सभी इन्द्रिय-चेतनाएँ दे दीं। 'काम' सर्गकी विवेचनामें मैं ऐतरेय ब्राह्मणकी एक कथाका उल्लेख कर आया हूँ जिसमें यह कहा गया है कि देवोंकी प्रार्थनापर ब्रह्मने पहले गायका, फिर घोड़ेका, शरीर बनाया; पर देवोंने उसे भोगके लिए उपयुक्त नहीं समझा, तो उन्होंने मानव शरीर निर्मित किया जो देवोंको बड़ा पसन्द आया। इसका आशय यही है कि प्रकृतिमें भूत प्यास (इन्द्रियके विषयों)की तृप्तिने लिए मनुष्यका शरीर ही सर्वाधिक समर्थ ब्रह्म-सृष्टि है। यह शरीर प्रकृतिकी भूत धारा, या जीवनकी मूल काम धाराके आनन्दमय प्रवाहके लिए विशेष उपयुक्त है।

परन्तु इतना होनेपर भी केवल महजशानने द्वारा मनुष्यकी प्रकृति भूल तृप्त नहीं हो सकती। क्योंकि नितान्त सहज ज्ञानसे चालित जीवनकी सामर्थ्य-सीमा छोटी होती है। उसके द्वारा केवल परिचित और अभ्यस्त परिस्थितियोंमें काम चलाया जा सकता है। ऐसा जीवन बँधा हुआ होता है। अतएव जीवन शक्ति मनुष्यको, नवीन परिस्थितियोंमें, तथा विपन्न परिस्थितियोंमें, सफलतापूर्वक जीवनकी माँगोंकी तृप्ति हेतु बुद्धि प्रदान करती है। यह बुद्धि उसका मार्ग दर्शन करती है। इसी देनेके कारण मानव अन्य प्राणियोंसे अधिक कर्ममें और भोगमें स्वतन्त्र हुआ।

इसी स्थलपर हमें सहज ज्ञान और बुद्धिके अन्तरको ठीकसे समझ लेना चाहिए। सहज ज्ञानको मानव जीवनकी मूल काम धारा (प्रकृति माँग)के लिए क्रियात्मक रूपसे असमर्थ पाकर ही जीवन शक्ति बुद्धिको उत्पन्न करती है। अतः यह बुद्धि सहज ज्ञानसे विच्छिन्न नहीं, बरन् वास्तवमें उसकी पूरक होती है। बुद्धि इस अर्थमें, साधन निर्माण करनेवाली वह शक्ति है जिसने द्वारा मानव अपनी शक्तियोंके विस्तारके लिए जड़ वस्तुओंको उपकरण रूपमें बदल देता है, और जीवनकी माँगकी तृप्ति करता है। अपने सामने शेर देखकर मनुष्यका सहज ज्ञान भगवत् भयमक्ति पानेकी प्रेरणा मात्र देगा, परन्तु उसकी बुद्धि इस भयसे भगनेका नहीं, बरन् चिरस्थायी मुक्तिका मार्ग ढूँढनेका प्रयत्न करेगी। यह जड़ परिस्थितियोंपर विजय पाना चाहेगी। इस कोटिकी सभी भयानक स्थितियोंका सामना करनेके लिए वह मनुष्यको पथ बतायेगी।

इसी शक्तिसे सभी विज्ञानोंका सृजन होता है। यह जीवन विकासके लिए सभी आवश्यक साधन चिन्तन प्रदान करती है, यह कर्ममयी होती है और कर्म एवं निरन्तर प्रगतिकी प्रेरणा भी देती है। जड़ विज्ञान ही नहीं, परमार्थ चिन्तनमें भी इसकी ज्योति जलती रहती है। 'कामायनी'की इष्टांश इस शक्तिके इन दोनों रूपोंकी भरपूर मात्रा देली जा सकती है। भारतीय दर्शनकी भाषाओं में इसे हेतु विद्या या अपरा शक्ति कहा गया है। इसका कारण यही है कि 'परमार्थ'की उपलब्धि केवल चिन्तनसे सम्भव नहीं होती है, और बुद्धि अधिक-से-अधिक 'परमाय'की विवेचना चिन्तना ही प्रदान कर सकती है। इस सीमाके आगे उसकी गति ही नहीं है। अतः उसका कार्य

इसका परिणाम यह होता है कि इस साधना बुद्धि (हेतु शक्ति)के द्वारा जहाँ एक ओर हमारे जीवन विकासमें महान् सहायता प्राप्त होती है, वहाँ इसका अवाञ्छनीय, अशिव, प्रभाव भी पड़ने लगता है। इच्छाओंकी वृत्तिने लिप्त, मान प्रेरित, हमारी बुद्धि साधनोंके आवलम्बमें इस प्रकार सम्यक् हो जाती है कि वह स्वना जानती ही नहीं। वह नित प्रति भाग सन्तुष्टिके नवीन उपकरण जुग कर वासनाग्निको उदाती चल्ती है, और इस प्रकार व्यक्तिके जीवनम न चेरल तृप्ता धैश्वानरकी ज्वाला'के समान उदती है, वरन् व्यक्तियोंके समाजमें स्वार्थोंके सघर्षोंकी, भेद भावनाकी सृष्टि भी होने लग जाती है।

फल यह होता है कि जीवनकी जिन मूल प्रवृत्ति माँगों (इच्छाओं भावों)की वृत्तिने लिए जीवन शक्तिने बुद्धिकी सृष्टि की, वे न चेरल मतुष्ट नहीं हो पातीं, वरन् नाना प्रकारके नियमों-नियमोंसे उन्हें दबाया भी जाता है। राजनीति, समाजनीति आदिके द्वारा बुद्धि अपने ही द्वारा निमित्त इस 'विष', भेद विषको दूर करनेमें भी प्रवृत्त होती है, और जीवनकी प्रवृत्त माँग (मूलकाम के नियमन दमनका मार्ग प्रस्तुत करती रहती है। परन्तु एक ओर प्रवृत्तिकी भूल प्यासकी प्रखलता और दूसरी ओर बुद्धि द्वारा प्रस्तुत किये गये भेद मूलक सघर्षोंकी भीषणता सुगमतापूर्वक रोकी नहीं जा सकती। बुद्धि यहाँपर किचर्चल्य विमूढ हो जाती है [इहाकी बुद्धि इसीलिए अपना चाह्य सो पैटी थी कि उसकी सृष्टिमें लोग एक ओर तो 'लालसा घूँट' पीरर मत्त थे और दूसरी ओर भेद भावनासे पीडित, सघर्ष जर्जरित।]

इस बुद्धिके कारण अन्ततोगत्वा मनुष्यकी ऋजुता, सहजता, व्यक्तित्वकी प्रवृत्त एकता नष्ट हो जाती है। बुद्धिके विकासके साथ ही हमारी सहज शक्ति क्षीणतर होने लगती है। और हमारे व्यक्तित्वम ओ सहज एकता मूलरूपसे होती है, वह समाप्त हो जाती है। इसी व्यक्तित्वकी एकताके कारण ही हमे सहज ज्ञान उपलब्ध होता है, अतः उसका नष्ट हो जानेपर हम इस सहज ज्ञानको पुनः उपलब्ध नहीं कर सकते, हम पुनः दिगु भाव नष्ट पा सकते। सारस्वत प्रजाने इसीलिए मनुष्ये कहा था —

“प्रकृत शक्ति तुमने यत्रों स सबन्धी छीनी
क्षोपण कर जीवनी बना दी जर्जर झीनी।”

और इस प्रकार भाव (प्रवृत्तिकी माँग)से बुद्धिना विच्छेद हो जाता है। प्रवृत्तिसे अलग होकर बुद्धि प्रेरित मनुष्य ('कामायनी'के 'कर्मलोक'के प्राणी)के जीवनम कुटिलता, कृत्रिमता, यात्रिक नीरसताकी सृष्टि हो जाती है। वह अनिश्चितता, अगुन्देहमें झूलने लगता है। उसका मूल विश्वास समाप्त हो जाता है। अतएव इस स्थितिमें, वही बुद्धि जिसे प्रवृत्ति शक्तिने जीवन-कल्याणके लिए उत्पन्न किया और जिसने जीवन विकासम पर्याप्त सहायता भी प्रदान की, अब अनुपयोगी और अशिव बन उठती है। [इहाने इसीलिए कहा था — 'मैं इस जनपदकी कल्याणी प्रसिद्ध, अब बन रही हूँ निषिद्ध।']

सन्देहकी इस स्थितिमें व्यक्तिकी बुद्धि उसे जीवनसे विरक्त हो जानेकी प्रेरणा भी दे देती है, क्योंकि उसको स्वयं यह पता नहीं चल पाता कि इस विषम स्थितिसे छुटकाराका मार्ग क्या है, वह चेतना, अस्पष्ट चेतनाका उद्देश देकर भी व्यक्तिको शान्ति नहीं प्रदान कर पाती है। (इहाने श्रद्धाके सम्मुख अपनी दशाका जो वर्णन किया है, उसे भी देखिए)। जीवनसे भग्न व्यक्तिकी बुद्धि किसी परोक्ष सत्तासे भय नाशकी प्रार्थना करने लगती है, वह अजर-अमरसे शान्ति, आनन्द माँगती है। 'कामायनी'में इसी भय घ्राणके निमित्त की जानेवाली साधना चिन्ताको 'ज्ञानलोक'का 'ज्ञान' कहा गया है।

ऐसी विषम स्थितिमें आवश्यकता इस बातकी होती है कि बुद्धिको पुनः जीवनकी 'मध्य भूमि' (प्रकृत माँगकी भूमि, मूल काम भूमि, या भाव भूमि)के सम्पर्कमें लाया जाय। ऊपर हमने बुद्धिके विकासमें उसके दो रूपोंको देखा : एक है राग प्रेरित कर्ममयी बुद्धि और दूसरी है विरक्तिमूलक साधना चिन्तन (या पलायन) बुद्धि। एक है भोगवादिनी बुद्धि और दूसरी है विराग बुद्धि। ये दोनों उसी एक बुद्धिके रूप हैं जिसे जीवन शक्ति मनुष्यको विकासके लिए प्रदान करती है। परन्तु अपने एक रूपमें वह बुद्धि जीवनको सपनों, मोद भावनासे भर देती है, और दूसरे रूपमें वह जीवनसे ही भग्न जाती है [यही कारण है कि प्रसादजीने जड़ विज्ञान, बौद्ध-अनात्मवादी विज्ञान और भागवतानुयायी भक्ति आदि सभीको (हु एवादी) बुद्धिवादके खातेमें ही रखा है।]

'कामायनी'में वर्णित कर्म लोक और ज्ञान लोक इसी बुद्धिकी सृष्टियाँ हैं। उतएव बुद्धिको प्रकृत जीवनके सम्पर्कमें लानेका अभिप्राय हुआ कि बुद्धिके इन दोनों रूपों 'कर्म' और 'ज्ञान'को प्रकृति (इच्छा या भाव)के साथ सम्बद्ध किया जाय। परन्तु यह काम करेगा कौन ! इसके लिए जीवन शक्तिने मनुष्यमें एक तीसरी शक्ति दी है। जिस प्रकार सहज ज्ञानको जीवन विकासमें असमर्थ पाकर उसने बौद्धिक ज्ञान उत्पन्न किया, उसी प्रकार कुछ सीमाके उपरान्त उसे भी असमर्थ पाकर उसने मनुष्यको प्रातिम ज्ञान प्रदान किया है। यह आत्माकी वह आलोक शक्ति है जो बुद्धिकी उपर्युक्त दोनों अतियों (अधरागमूलक कर्म-पक्ष और प्रवचनापूर्ण विरक्ति पक्ष)को जीवनकी मूल प्रकृतधारा (काम धारा)से संपृक्त करके जीवनको आनन्द प्रदान कर देती है। यह वह सत्त्वेणात्मक शक्ति होती है जो मानवीय व्यक्तित्वकी स्थापित शक्त (बुद्धि द्वारा स्थापित एकात्मिकता)को पुनः अस्पष्ट, पूर्ण, बना देती है। इसे बुद्धिसे विच्छिन्न नहीं, बल्कि उसकी पूरक शक्ति माना जाता है। जिस प्रकार सहज ज्ञानकी पूरक शक्ति बुद्धि है, उसी प्रकार बुद्धिकी पूरक शक्ति प्रातिम ज्ञान (या आत्म ज्ञान) है।

सक्षेपमें इस विवेचनाका निष्कर्ष यह निकला कि जीवन शक्ति 'अशनायापिपाके' अर्थात् प्राकृतिक भूख प्यासकी तृप्ति के लिए ('कामायनी'की मापामें काम पूणताने लिए) क्रमशः तीन प्रकारके ज्ञान प्रदान करती है सहज ज्ञान, बौद्धिक ज्ञान और आत्म ज्ञान (प्रातिम ज्ञान)। प्रातिम ज्ञानमें प्रथम दो की असामर्थ्यकी पूर्ति हो जाती है। और,

इसके द्वारा जीवनकी मूल काम-धारा (इच्छा) का स्वस्थ विधास एवं आनन्द प्राप्त होता है। यह शक्ति एक ओर जीवनकी मूल माँग को स्वीकार करती है, अतिल मानव भावों को चेनाकी उपलब्धि समझकर उनका ग्रहण करती है और दूसरी ओर बुद्धि के पूर्वोक्त उभय रूपों (रागमलक कर्म और विराग साधना) का समन्वय करके तथा उस मूल कामधारा को मर्यादित करके उसे 'आनन्द' तक ले जाती है।

यह प्रातिम शक्ति बुद्धि की सहायता भी करती है और स्वयं उससे सहयोग पाती रहती है। इसके सम्पर्क में आने पर बुद्धि मानवीय सम्भावनाओं में बाधिका नहीं रह जाती है, बरन् व्यक्ति के अन्ध विश्वासों-भ्रमों को नष्ट करती है तथा भावों का मूल्यांकन और स्वस्थ चिन्ता करती है। इससे भी आगे बढ़कर उसकी उपयोगिता इस बात में है कि यह जीवन को ऐसे अनुदात्त क्षेत्र का रास्ता चिन्तित कर देती है, जिसे ही अन्त में प्रातिम-शक्ति उद्घाटित कर देती है। और प्रातिम शक्ति जो कुछ उद्घाटित कर देती है, बुद्धि उसकी व्याख्या विश्लेषणा करने में प्रवृत्त होती है; यह प्रातिम शक्ति की उपलब्धियों के द्वारा जीवन में (वर्तव्य) कर्म सम्पन्न करती है [‘कामायनी’ में इहा और भद्रा-पुन मानव का राग रहस्य कर्म करते हुए आनन्द पाने का यही रहस्य है : मानव में भद्रा द्वारा प्रदत्त प्रातिम ज्ञान और इहामें बुद्धि तत्त्व थे। मानव भद्रामय था और इहा तर्कमयी थी।]

अब एक बात पर विचार और करना है। प्रातिम शक्तिका स्फोट व्यक्ति में किए प्रसार होता है। अहम् विरहित, परमसत्ता द्वारा प्रयुक्त, अनुभूति के अतिरिक्त प्रतिभा और कुछ नहीं होती। अतएव परम सत्ता (महाकाल, शिव, अद्वैत ब्रह्म) के प्रति विश्वास और भद्रा ने द्वारा ही यह अनुभूति उत्पन्न हो सकती है; इसे शास्त्र चिन्तन द्वारा नहीं पाया जा सकता। कामायनी भद्रामें परम सत्ता के अद्वैत विश्व-रूप के प्रति ऐसा ही विश्वास था, ऐसी भद्रा थी। इसलिए उसके द्वारा इच्छा, कर्म, और ज्ञान का सामंजस्य हो सका।

यद्यपि पुनरावृत्ति दोष तो होगा, फिर भी अन्त में यह निवेदन करना आवश्यक है कि इच्छा, कर्म और ज्ञान के समन्वय का सीधा और सरल अर्थ राग विराग समन्वित काम प्रेरित कर्म सम्पन्नता से है। कई स्तरों पर मैंने, इसीलिए, कहा है कि कामायनी-गरुडा आनन्दवाचक अर्थात् ‘विश्लेषण’ ही आनन्दवाचक है, जिसका समर्थन गीता में भी किया गया है।

‘कामायनी’की वस्तु और प्रतिपाद्यकी व्याख्याके उपरान्त अब उसके मूल्यांकन व समस्या उत्पन्न होती है। मैंने आरम्भ ही में यह स्पष्ट कर दिया है कि काव्यका मूल्यांकन दो प्रकारसे किया जाना चाहिए। हमें यह देखना चाहिए कि कविने जो कुछ कहना चाहा है उसे प्रेपणीय (या समर्पणीय) वह बना सका है या नहीं; और फिर या जाँचना चाहिए कि काव्यके प्रतिपाद्यका समाजके व्यावहारिक जीवनपर क्या प्रभाव पड़ता है। पहला प्रकार काव्य-कला-शास्त्रकी कसौटी स्वीकार करता है और दूसरा लौकिक यथार्थके अम्युदयविषयक चिन्तककी अपेक्षा रखता है। काव्यके इन दो मूल्यांकनो समर्पण मूल्य और प्रभाव मूल्य कहा जाता है। उत्कृष्ट साहित्यिक कृतिको इन दोनों मूल्य-कसौटियोंपर सरा उतरना पड़ता है। अस्तु, पहले ‘कामायनी’के समर्पण-मूल्यपर संक्षेपमें निवार कर लिया जाय।

डॉ० नगेन्द्रने ‘कामायनीके अध्ययनकी समस्याएँ’ नामक अपनी पुस्तकमें लिखा है :—“कामायनीके शिल्पविधानमें निश्चय ही अनेक छिद्र रह गये हैं—उसका वास्तु-शिल्प अपनी पूर्णताको नहीं पहुँच सका; उसकी आधारभूत प्रकल्पनामें जो अलसता है, उसका प्रतिफलन वस्तु विन्यासमें नहीं हो पाया—अंगोंकी समन्विति कई जगह टूट गई है, अभिव्यञ्जनामें अनेक त्रुटियाँ रह गई हैं जो व्याकरण और काव्य शास्त्री कसौटीपर खरो नहीं उतरतीं; कुछ विषय अधूरे रह गये हैं—अलंकार छिन्न मित्र हो गये हैं; शब्दोंके फूलोंकी आलीमें पतके कोमल स्पर्शकी साज-सँवार नहीं है, कहानीमें मैथिलीशरण गुप्तकी प्रबन्ध-कलाकी गठन और प्रवाह नहीं है—आदि-आदि। उसके दोषोंकी अन्वेषणा आज कुछ अधिक व्यग्रतासे की जा रही है। आलोचक उसके गौरवके प्रति जितना आकृष्ट हो रहा है, आजका सटा कलाकार उसकी अपूर्णताके प्रति उतना ही आग्रहशील हो उठा है।”

इस कथनको मैंने इसलिए उद्धृत कर देना ठीक समझा कि इसमें ‘कामायनी’-के शिल्प एवं प्रेपणीयता-गुणविषयक उन सारी प्रमुख त्रुटियोंकी ओर संक्षेपमें सूचित है जिन्हे आजके सटा कलाकार और अन्वेषण-कर्ता व्यग्रतासे साथ निरन्ध्र पुस्तकोंमें दिखाते चल रहे हैं। अतएव यह मत न केवल डॉ० नगेन्द्रका है, बल्कि कई विद्वानों, साहित्यशास्त्रियों का भी। उपर्युक्त उद्धरणके अनुसार ये त्रुटियाँ वस्तु विन्यास, भाषा शैली और अलंकरणविषयक टकरती हैं। अंगोंकी समन्वितिका कई जगह टूट जाना वस्तु-विन्यासका दोष है, अभिव्यञ्जनामें अनेक त्रुटियोंके होने तथा विषयोंके अधूरे रहनेका भाषा-शैलीसे है और अलंकारोंका छिन्न मित्र होना अलंकरण-दोष है। इसी

प्रकार कुछ लोग लिंग दोष, मुद्रावरोंके गलत प्रयोग शब्दोंके गलत प्रयोग और विराम-चिह्नोंके गलत प्रयोग आदिषी चर्चा उठाते हैं। ये सब दोष भाषा दोषके अन्तर्गत ही आते हैं।

पहले मैं अन्तिम दो प्रकारकी त्रुटियोंपर विचार कर लेना चाहता हूँ। जहाँतक 'कामायनी'में व्याकरणविषयक दोषोंका प्रश्न है, यह तो मानना होगा कि वे इस काव्यमें मिलते हैं। परन्तु इसका कारण यह नहीं स्वीकार किया जा सकता कि प्रसादजीको व्याकरण सम्मत भाषा और मुद्रावरोंका अभ्यक् बोध नहीं था। उनका गद्य-साहित्य उनकी भाषाको प्रौढता और अभिव्यञ्जना सामर्थ्यकी प्रतीतिरहा है। यह भी मान लेना माग अनुमान होगा कि कामायनी निर्माणके उपरान्त अपने अस्वास्थ्यके कारण कविको पाण्डुलिपिके सशोधनका अवसर नहीं मिला; क्योंकि इस काव्यकी रचनाके बाद प्रसादजी 'शरायती' उपन्यास लिखनेमें प्रवृत्त हुए। यदि अस्वास्थ्यके कारण वे सशोधनमें असमर्थ होते, तो अन्य महान् कृतिषी रचनामें सोझाए वें अप्रसर किंच प्रसार होते।

तो फिर इन त्रुटियोंका क्या कारण हो सकता है? बात यह है कि जब कृतम्भरा प्रश्न सम्भवतम उच्च वैचारिक भूमिपर आरोहण करके, अपनी सम्पूर्ण शक्तिके साथ, सृजनात्मक आनन्दकी फाशगत अनुभूतिसे प्रेरित होकर, जीवनपर व्यापक आयामोंको आलोकित करनेके लिए, अभिव्यञ्जनाके स्तरपर तन्मय संचरण करने लगती है; उस समय वह विश्व शक्ति या महाशक्तिकी उस परा कलाके स्रष्टा होती है, जो आनन्द-उन्मद हो विश्व रूपमें अपनी अभिव्यक्ति करती हुई उत्थान-पतन, अथकार-प्रवाश, सुप्त दुःखसम समन्वित जीवनकी सृष्टि करती है। ऐसी स्थितिमें उसकी गतिमें आरोहण अवरोहण ऊर्ध्वगमन स्तरलन, सभी अपनी सत्तामें मनोरम एक-रस होते हैं। इस तथ्यका समर्थन विद्युत्के सभी महान् कवि करते हैं। डा० नगेन्द्रने ठीक ही लिखा है कि "ज्यों ही मैं कामायनीका मूल्यांकन करनेके लिए प्रवृत्त होता हूँ, मुझे राजाइनसकी यह प्रसिद्ध उक्ति अनायास हो याद आ जाती है—महान् प्रतिभा निर्दोषतासे बहुत दूर होती है। क्योंकि सर्वोर्ण श्रद्धतामें अनिवार्यतः क्षुद्रताकी आशका रहती है और औदार्यमें ' ' ' ' कुछ न कुछ छिद्र अवश्य रह जाते हैं।"

अतएव 'कामायनी'में व्याकरणविषयक भाषा दोषको पाकर व्यग्र होनेकी स्थिति वाञ्छनीय नहीं स्वीकार की जा सकती। हाँ, यदि इन दोषोंके कारण काव्यके रसास्वादन, अर्थ-बोध या काव्यके समग्र बोधमें बाधा उपस्थित होती, तो निश्चित रूपसे व्यग्र होनेकी आवश्यकता होती। पर तथ्य इसके विपरीत है। इन स्याकथित दोषोंके कारण काव्यकी चारुता और अर्थवत्तामें छद्म ही होती है। जैसे—

“यह छीला जिसकी विकस चली
पह मूल शक्ति थी प्रेम कला,”

'विकस चली'का व्याकरण सम्मत रूप होगा 'विकसित हो चली'; पर 'विकस चली'में विकसन क्रियाकी जो द्रुति प्वनित है, वह 'विकसित हो चली'में शिथिल हो जाती है।

इसी प्रकार, 'और उस मुखपर वह मुस्कयान'में 'मुस्कयान'के लिए 'मुस्कान' शुद्ध रूप माना जाता है; परन्तु 'मुस्कयान'में व्यञ्जित अधरोकी स्तीति 'मुस्कान'में बाधित-सङ्कुचित रह जाती है।

भाषाके नवीन प्रयोग, छायावाद और रहस्यवादमें अनेक होते रहे; प्रयोगवादी एवं नये साहित्यकार आज भी डबेकी चोटपर अमिनव भाषा प्रयोग करते चल रहे हैं और उनमेंसे अधिकांशको आजके पाठक स्वीकार कर चुके हैं। जन 'धकियाना', 'स्त्री कारो' तथा कतिपय अन्य आचलिक शब्द प्रयोगोंको हम भाषा शक्तिके रूपमें मानते चल रहे हैं, तब 'कामायनी'में उनको देखकर व्यग्र क्यों हों? 'पहलव'की भूमिका पतञ्जलिने लिखा है कि "तुल्य रागका हृदय है, जहाँ उसने प्राणोंका स्पन्दन विशेष रूपसे सुनाई पड़ता है।" 'रागके हृदय'की प्रेरणासे भी प्रसादजीने कई ऐसे प्रयोगोंको स्वीकार किया होगा जो व्याकरणसे सम्मत नहीं हैं, पर बोलचालकी भाषामें वे अर्थवान् और अति-प्रचलित हैं। 'मैं'के लिए 'हम'का प्रयोग हिन्दीने विद्वानोंकी सहजता व्यक्त करता है, व्याकरणसे अशुद्ध होकर भी। इसी प्रकार कर्तामें, व्याकरण सम्मत स्वरूपपर, 'ने' का प्रयोग न करना केवल बोलचालकी आचलिक बलवती विशेषता है। इसलिए जन हम 'कामायनी'में ऐसे वाक्य पाते हैं कि "अरे पुरोहितकी आशामें कितने कष्ट सहे हो"- तो सर पीग्नेकी आवश्यकता नहीं प्रतीत होती।

प्रसादजीने 'काव्य-कला और अन्य निगन्ध'में लिखा है — "सूक्ष्म अभिव्यक्ति भावोंके व्यवहारमें प्रचलित पद-योजना असफल रही। उनके लिए नवीन शैली, नया वाक्य विन्यास आवश्यक था। हिन्दीमें नवीन शब्दोंकी भविष्य स्पष्टणीय अभिव्यक्ति व्यक्तनके लिए प्रयुक्त होने लगी। शब्द विधानमें ऐसा पानी चढ़ा कि उसमें एक ठंडा उत्पन्न करके सूक्ष्म अभिव्यक्तिका प्रयास किया गया। इस नये प्रकारकी अभिव्यक्तिके लिए जिन नये शब्दोंकी योजना हुई, हिन्दीमें पहले वे कम समझे जाते थे, किन्तु शब्दोंमें भिन्न प्रयोगसे एक स्वतन्त्र अर्थ उत्पन्न करनेकी शक्ति होती है। सभीपके शब्द भी उस शब्द विशेषका नवीन अर्थ-व्योतन करनेमें सहायक होते हैं।" इससे 'कामायनी'के कविने भाषा प्रयोगविषयक मतपर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। अच्छा होता कि 'कामायनी'की इन तथाकथित पुष्टियोंके सौन्दर्यका सन्तुलित अन्वेषण विद्वानों द्वारा शीघ्र ही प्रकाशमें आता।

अब अभिव्यक्तिमें अनेक पुष्टियोंके होने और शिथिलोंके अधूरे रहनेकी बात लीजिए। मेरा मत है कि ये पुष्टियाँ 'कामायनी'में नहीं हैं, वे ऊपर-ऊपरसे प्रतीत भर होती हैं। ऐसी प्रतीति भी क्यों होती है, इसका उत्तर प्रसादजीकी कलाविषयक धारणा है, और साधनाके सम्यक् बोधसे उपलब्ध होगा। वह यह मानते थे कि 'कला सङ्कुचित कर्तृत्व शक्ति है।' और वस्तुतः उत्कृष्ट कला होती भी यही है। 'कामायनी'में कलाकी इस सङ्कुचित कर्तृत्व शक्तिका पाश्चात्य वैभव विलास है। शब्द चयनमें, सदृशोंके चयन में विन्यासमें, सङ्घट्ट विधियोंमें और काव्यके समग्र विम्व विधानमें सर्वत्र कला-

शक्तिवा, समित एव सम्भवतः सामर्थ्यसे पूर्ण, सज्जन देता जा सकता है। वहा जाता है कि कला जिस भाषामें छिन्नपर वाम करती है उसी भाषामें वह मनोरम होती है। शास्त्रीय भाषामें इसे व्यञ्जनाकी चरम शक्ति वह सरती है। चित्ररूट प्रथममें तुलसी-दासने भरतकी वाणीके बीजाल एव सामर्थ्यकी विवेचना करते हुए लिखा है—

“अगम मुगम मृदु मंजु बढोरे ।

अथ अमित अति आरर धोरे ॥”

इसका तात्पर्य यह है कि वाणी वही उत्कृष्ट है जिसका अभिप्रेत मुगम होकर भी अगम बना रहे (अर्थात् उसे पूर्णतः ग्रहण करनेके लिए ग्राह्यकी कल्पनाकी निरन्तर संचरण-अवकाश बना रहे), यह अभिप्रेत टोस (बढोरे) किन्तु मृदु-मंजु हो (ताकि उसका सरस विषय निर्मित हो सके), अर्थात् अमित हो परन्तु सम्भवतः भाषामें सुनिर्दिष्ट भी हो, और अक्षर पाद हो। स्पष्ट है कि ऐसी सूक्ष्म पदावली साधारणतया अर्थके विचारने, अधूरी या टूटी हुई लगती और इसके द्वारा निर्मित विषय अधूरा लगेगा। ‘कामायनी’की कलामें ऐसी ही क्षमता है। यकनि पाठककी कल्पनापर निरन्तर भार डालना चाहता है, यह उसकी कलाकी सहज साध रहा है, इसीलिए प्रबन्ध काव्यकी सृष्टिमें प्रवृत्त होकर भी वह प्रबन्ध-कलायक परम्परागत छिन्न नियमका पूरा निर्वाह न कर सती। यह बात न सुननेमें ठीक लगती है और न जाचनपर सरस उतरती है कि ‘कामायनी’में मैथिली-शरण गुप्तकी प्रबन्ध-कलाकी गठन और प्रवाह नहीं है। जा जानते हैं कि कला-सौन्दर्य अपने उत्कर्षमें क्या होता है, और यह अपनी अभिव्यक्तिकी विरल रेखाओंमें कितना अपूर्व होता है, ये इस बातको बिना प्रकार स्वीकार कर सकते हैं ?

अलंकारोंके छिन्न भिन्न होनेका जा आक्षेप कामायनीकारकी कलापर लगाया जाता है, उसके विषयमें यह नियदन किया जा सकता है कि वास्तवमें अलंकार तो भाषा-शक्तिके लावण्यपूर्ण निवार होते हैं। समय प्रतिभा द्वारा भाषामें जो सौन्दर्य व्यक्त होता है उसका व्याख्या करके शास्त्राय विवचक अलंकारका निर्धारण करते हैं। भाषाका यह सौन्दर्य चूंकि विविध रूपोंमें विविध प्रयोगोंके कारण, व्यक्त होता है; इसलिए अलंकारोंके विविध स्वरूप और नाम निश्चित होते रहते हैं। और चूंकि महान् प्रतिभा स्वच्छन्द रूपसे भाषाकी अभिव्यञ्जना शक्तिवा उद्घाटन करती हुई नवीन सौन्दर्योंका सृजन करती रहती है, इसलिए मात्र ज्ञात अलंकरण विधानोंकी कसौटीपर उसका मूल्यांकन करना समीचीन नहीं होता। शास्त्रीय रूढ अलंकाराके आधारपर काव्यका मूल्य आँवना अब बहुत पुराना, नीरस और कृत्रिमता पोषक लगता है। मैं इस शास्त्रीय अलंकरण-कसौटीको साहित्यकी प्रगतिमें बाधक ही मानता हूँ। वास्तवमें हमें यह जाँचनेका प्रयत्न करना चाहिए कि ‘कामायनी’में जहाँपर अलंकार छिन्न भिन्न होते हुए प्रतीत होते हैं, वहाँपर कोई अभिव्यञ्जना-सौन्दर्य है या नहीं, और यदि है तो उसकी मननपूर्वक विवेचना होनी चाहिए। इस दिशामें हमी अनुसंधान-कर्त्ताओंका ध्यान नहीं गया है। कवि अलंकारका पण्डित नहीं होता, और न अलंकारोंकी परि-

भाषाओंको सामने रखकर कविता करता, उसकी प्रतिभा जिस भाषा-सौन्दर्यको लेकर व्यक्त होती है, उसीकी परत करना हमारा काम है। जहाँतक मुझे 'कामायनी'के इस रूप-ग्रन्थका बोध है, उसके आधारपर मैं मानता हूँ कि उपर्युक्त प्रकारका आक्षेप निराधार है।

वास्तवमें इन त्रुटियोंकी प्रतीति होनेका प्रबल कारण दृष्टोक्त (तथाव्यक्त) प्रथम प्रकारकी त्रुटिका बोध है। डॉ० नगेन्द्रके उस उद्धरणमें प्रथम त्रुटि यह बताई गई है कि 'कामायनी'में 'अगोंकी' अतिवृत्ति कई जगह दृष्ट गई है'। इसे दूसरे शब्दोंमें इस प्रकार कहा जा सकता है कि 'कामायनी'की कथा (या यत्न)-योजनामें समन्वितिका अभाव है। यही मत आचार्य शुक्लवा रहा, जिसका उल्लेख मैं (पृष्ठ १६ पर) कर आया हूँ। यही कारण है कि डॉ० नगेन्द्रने दृष्टोक्त पुस्तकमें लिखा है कि 'अभीतक कामायनीकी कथाकी एक निर्घात रूप-रेखा नहीं बन पाई है और अन्ध प्रसंगोंके विषयमें विद्वानोंमें मतभेद चला आ रहा है। "अतः 'कामायनी'के अध्ययनका एक आवश्यकता उसकी कथा-यत्नकी रूप रेखाका स्पष्टीकरण भी है।' मैं यह स्पष्ट कर आया हूँ कि इस वाक्यके समग्र फलस्वरूप पूर्ण अनिवार्य है, क्योंकि यत्न-योजनामें कहीं भी बिच्छिन्नता, असामंजस्य, भटकाव या 'अन्यतिका अभाव' नहीं है। अतएव इस विषयमें मुझे और कुछ नहीं कहना है। परन्तु सारी पूर्व-वर्चाओंके समाहार निमित्त, मैं उन प्रमुख निष्कर्षोंको यहाँ संक्षेपमें रख देना चाहता हूँ, जिनसे 'कामायनी'की कथाकी समन्वितिको स्पष्ट रूपमें ग्रहण करनेमें सहायता मिलेगी।

'कामायनी'के निर्माणके पूर्व कथिका चिन्तन

बीसवीं शतीके दूसरे दशकमें, जहाँ एक ओर छायावादका वैभव व्यक्त होने लगा, वहाँ दूसरी ओर यथार्थकी चेतनाका उन्मेष भी हुआ। तीसरे दशकमें यह यथार्थ-चेतना बढ़ती रही। प्रेमचन्दके उपन्यास और कहानियाँ इसी कालावधिमें प्रस्तुत हुए। प्रसादजी भी इस प्रबल चेतनासे प्रेरित होकर समाजके जीवनके अध्ययनमें प्रवृत्त हुए। अपने युगके समाजके यथार्थको उन्होंने देखा-परखा। और वे इस निष्कर्षपर पहुँचे कि यथार्थ तो यह है कि हमारा समाज 'ककाल' भर रह गया है, और कारण यह है कि समाजकी काम भावना विवृत है। फिर तो समाधान भी उन्हें यही शक्त हुआ कि जब-तक काम भावनाको स्वस्थ न किया जाएगा, तबतक समाजमें न स्वास्थ्य आयेगा और न समृद्धि। 'ककाल' उपन्यास इसी यथार्थ चिन्तनकी सृष्टि है।

प्रसादजी भारतवर्षके इतिहासके मननशील अध्येता अनुसन्धाता भी थे। ऐतिहासिक नाटकोंमें उन्होंने भारतके पौरुष, कर्त्तव्य भावना, प्रेम भावना और राष्ट्रीयताको हमारे लिए स्पष्ट करना चाहा कि समाजको अपनी मूल सांस्कृतिक आत्माका बोध हो सके। इन कृतियोंमें उन्होंने प्रेमको न केवल वैयक्तिक स्तरपर आत्म-ज्वालासे अनुप्राणित प्रदर्शित किया, बरन् उसे राष्ट्र तथा समाजक प्रति व्यक्तिकी कर्त्तव्य भावनाकी प्रेरणा और शक्ति देनेवाली चैतन्य ज्वालाके रूपमें भी दिखाया। व्यक्ति-चेतनासे लेकर समष्टि-

चेतनातक प्रेमकी व्याप्ति इन कृतियोंमें प्रतिफलित रही। भारतके आस्तिक-नास्तिक दर्शनों, कला-शस्त्र, साहित्य एवं इतिहासकी स्वतन्त्र मीमांसा करते हुए प्रसादजीने नूतन आयोजन मंजोरी पाण्डित्यपूर्ण प्रतिष्ठा की।

अपने रहस्यवादकी स्वरूप मीमांसाके निमित्त, उन्होंने अपनी इन सारी चारिक उपलब्धियोंका भरपूर उपयोग करते हुए, अपने निरुद्धोंमें यह दिग्याया कि वह रहस्यवाद यथार्थसे पैलायन नहीं, परन्तु परम यथार्थ है। यह आनन्दवाद ही है; वह आनन्दवाद, जिसकी स्थापना इन्द्रने की थी, और वैदिक युगमें समस्त जटवादी भोगवादी, विदेहवादी तथा दुःखवादी दार्शनिक सरणियोंका प्रत्याख्यान करके शार्ङ्गार्चने सकुण आयोजने जिसे स्वीकार किया, क्योंकि ये स्वत्यके उपासक थे। यह आनन्दवाद उन विदेहोंके कर्मठ जीवनकी व्यवहार्य वस्तु था जिनके नेता प्रसिद्ध ऋषय विदेह थे। और ये आर्य हिरण्यगर्भके उपासक थे। 'शाल्वती' कहानीमें इतिहासकी भूमिपर इस विदेह आनन्दवादको प्रसादजीने उतारा। इस आत्मवादी आनन्दवादमें उन्हें 'काम'के स्वस्थ रूपका पूरा समाधान मिला। क्योंकि एक तो यह कामको जीवनका मूल तथा विकासका साधन स्वीकार करता है; दूसरे, इसमें वर्जनाओंके लिए अवसर नहीं, आत्मकी ज्वालामें सब निमग्न हो जाता है; और तीसरे, यह जीवनके सभी आयामों और मानव-चेतनाकी सभी सम्भावनाओंको व्यङ्ग्यारमें स्वीकार करनेके उत्साहसे निरन्तर स्पन्दित रहता है। इसमें लोकोन्मुखी चेतनाका सर्वांगीण परिस्फुटन, वेदों और उत्कर्ष पक्षोंका शक्त हुआ। अस्तु, 'काल'को उन्होंने इसी आनन्दामृतसे नव्य 'मानव' बनाना चाहा, 'विहृत काम'को संस्कृत करना चाहा।

और इसके लिए जब उन्होंने वैदिक युगमें ऐतिहासिक आधार ढूँढना चाहा, तो उन्हें मनु, भद्रा और इडाके विराट् व्यक्तित्व उपलब्ध हो चले। कामकी प्रसादीय भावनाको जीवनके विराट् आयाममें व्यक्त करनेमें, इन पात्रोंके वैशिष्ट्य एवं शारत्वारिक सम्बन्ध, कवि-कल्पनाको बड़े सशक्त प्रतीत हुए।

वस्तु-परिष्करण और समन्वित कथा-विम्यास

चिन्तन और आधारके इन तत्त्वोंको लेकर कवि अपनी नवीन सृष्टिकी अलसण्ड परिष्करणाने निर्माणमें प्रवृत्त हुआ। कई सण्ड विम्य, अपनी विच्छिन्न सत्तामें, उसके मानसमें उठे। इसीलिए कवि प्रारम्भमें 'कामायनी'की कथाके इन कतिपय विम्योंको भिन्न भिन्न अवसरोंपर भिन्न भिन्न काव्य प्रकारोंमें व्यक्त करने लगा। यह काव्य एक कर्ममें नहीं लिखा गया है, यह कहा ही जाता है। 'इन्द्रजाल'में सृष्टीक कहानियाँ, 'देवरथ', 'शाल्वती' और 'चित्र मन्दिर' इसी कालमें ('कामायनी'के निर्माण कालमें) लिखी गई हैं; जिनमें कवि-मानसकी काम भावना व्यक्त होती रही। अन्तमें व्यापक आत्मवादी काम-भावनाके सूत्रमें, वैदिक युगकी विभिन्न वैचारिक सरणियोंके उत्तयन, संघर्ष और आत्मवादकी विजयकी कहानीके रूपमें, इन सारे विम्योंका समन्वय हो उठा।

कथा सूत्र इस प्रकार है - प्रलयके पूर्व इन्द्रने असुरोंके ऐश्वर्यवादी विवेकवाद या प्राणवादका प्रत्याख्यान करके 'आत्मवाद'की स्थापना सारस्वत प्रदेशमें की। परन्तु कालान्तरमें देव जाति इसे भूल चली और वह अपूर्ण अहतामें द्वैत भावना प्रसूत रही। दोनों देवामुर जातियाँ अन्ततोगत्वा भोगवादी बन उठीं, और उनके यज्ञ-कर्म हिसासे पूर्ण रहे ('इहा' सर्गमें इस तथ्यकी ओर स्पष्ट संकेत हैं)। अस्तु अपने विकासमें बाधक पाकर सृष्टि शक्तिने प्रलयके रूपमें उनका विनाश कर दिया। शेष रह गये मनु। काव्यका पहला सर्ग इन्दीको 'हिम गिरिने उत्तुंग शिखरपर' लेकर प्रस्तुत होता है। इसमें द्वैत भावनामूलक 'विकृत काम' (भोगवाद) और हिसाको प्रलयका कारण बताया जाता है, तथा मनुको प्रकृतिकी सर्वांगरिखाका बोध होता दिखाया जाता है। इसका बाद 'आज्ञा' सर्गमें प्रकृतिवाद और बहुदेववादका स्थानपर एकेश्वरवादकी अनुभूति मनुमें उठती है और ये यज्ञ-कर्ममें प्रवृत्त होते हैं। इस यज्ञ-कर्मके रूपमें प्रलय-पूर्वकी देव सत्सृष्टि मनुने माध्यमसे अपनी पुनर्प्रतिष्ठा के निमित्त उभरती है। तत्पश्चात् तीसरे सर्गमें भद्राक्ष द्वारा मनुको 'आत्मवाद' और आत्मवादी सत्सृष्टिके मौलिक तत्त्वोंका परामर्श दिलाया जाता है। इन्द्र द्वारा प्रलय पूर्व सस्थापित सत्सृष्टि प्रलयोपरान्त पुन अपनी स्थापनामें सचेष्ट हुई। इस प्रकार इन तीन सर्गोंमें जहाँ एक ओर द्वैत मूलक काम भावनाका कारण प्रलयका होना बताया गया, वहाँ दूसरी ओर यह भी स्पष्ट कर दिया गया कि नयी सृष्टिके प्राचीनकालमें प्रकृति पूजा और बहुदेववादके स्थानपर ज्यों ही ऐश्वर्यवादकी अवतारणा हुई उसी समय आत्मवाद भी व्यक्त हुआ ('काव्य-कला और अन्य नियन्ध में प्रसादजीने यही माना है)। प्रथम तीन द्वैत भावना उत्पन्न करते हैं जिससे भोगवादका जन्म होता है, और अन्तिम अद्वैत आनन्द भावनाका जनक है।

चूँकि भोगवादियोंके समान यह आनन्दवाद भी कामने भोगमूलक (यौन भोग) पक्षको अनिवार्य रूपसे स्वीकार करता है, इसलिए चतुर्थ सर्ग 'काम'की लेकर प्रस्तुत होता है। सृष्टिका आरम्भ कामसे होता है, अतएव मनु भद्रा द्वारा नव-सृजनकी भूमिकामें सर्वप्रथम 'काम' ही खड़ा किया गया। कामने अपनी देव सत्सृष्टिकी विकृतियोंका विवेचन करके अपने नूतन प्रगतिशील आनन्दवादी रूपकी स्वीकृतिकी प्रेरणा मनुको दी। तत्पश्चात् मनुमें वासनाका उमार बेगसे होता है। चूँकि मनुके भीतरसे देवोंकी विकृत सत्सृष्टिका पुनरुत्थार 'आज्ञा' सर्ग ही से हो रहा था, अतः यहाँ भी उनकी वासना भोगमूलक ही रही। मनुको काम वाणीका बोध नहीं हो पाया था, और न वे भद्राके व्याख्यानको ही ठीकसे समझ पाये थे। परन्तु भद्राके विषयमें यह बात नहीं थी। अतएव जब 'वासना' सर्गसे मनुका 'नर्ममय उपचार' पाकर उसकी नारी बेशुध हो चली और आँसु बन्द करके मात्र भोगमें मुरा पानेके उमादसे तड़प उठी, तब उसकी अन्तर्चेतनासे आनन्दवादी रतिका 'लजा'के रूपमें उदय हुआ, और वह सील दे गई कि 'हे नारी, तू यौन भोगमें नरके साथ उतर अवश्य, परन्तु अपनी

विशेष शक्तिकी प्रयोगसे वह सत्सृष्टि का रसकर ऐसा कर। भोग जीवनका

प्राथमिक कार्य अवश्य है, पर वही समस्त जीवन नहीं है, जिस विश्वास-निष्ठाको लेकर तुने नव सृष्टिने प्रारम्भमें मानवताकी विजय हेतु पैर धड़ाया, उगे न छोड़ना ।' इस प्रकार 'काम'ने मनुको और 'रति'ने (लज्जाके रूपमें) श्रद्धाको मान भोग-चेतना नहीं, वरन् इसके बलपर और इसके आगे बढ़कर मनोहर कर्म करनेकी आत्मवादी चेतना प्रदान की ।

परन्तु मनुके माध्यमसे उभरनेवाली विकृत भोगमूलक देव-संस्कृति इससे दयी नहीं, वरन् घटती गई । अमर पुरोहित आकुलि और क्लिप्त ने उसे सहयोग दिया, अतएव देवामुरखे मिश्रित माध्यमसे हिंसामूलक यज्ञमें व्यक्त होकर, प्रलयोपरान्त नवोत्पित आत्मवादके सामने यह चुनौतीके रूपमें प्रस्तुत हुई । 'कर्म' सर्गम इन दो संस्कृतियोंका प्रथम खुला सघर्ष होता है । श्रद्धा मनुसे अप्रसन्न हो जाती है, और मनु नरके साथ उसकी नारीकी जिस सम्भोगामक मिलनकी भूमिका निर्मित हो चली थी वह दब जाती है । द्वैत मूलक एकाग्र स्वारथको लेकर उसके और मनुके बीच वाद विवाद होता है । मनु क्षणिकवादी भोगका समर्थन करते हैं, और श्रद्धा उस व्यापक विराट् मानवताका समर्थन करती है जो अहम् इहम्-समचित आत्मवादी काम-चेतना का स्वाभाविक वैशिष्ट्य है । मनुने देखा कि श्रद्धा अपनी निष्ठासे (लज्जाके द्वारा निरूपित मागसे) तिल भर भी उससे मस नहीं हो रही है, तो उन्होंने छल वाणीका सहारा लिया, और कहा कि 'अबसे मैं वही करूँगा जो तुम कहोगी ।' फिर तो सघर्ष टल जाता है, और आत्मवादी चेतनाके दिव्य स्तरपर श्रद्धा मनुके साथ 'पागल सुख' छूटनेमें खो जाती है ।

परन्तु 'इष्ट्या' सर्गमें इन दोनों संस्कृतियोंका सघर्ष पुन छिड़ा । मनुका विकृत काम सम्भोगके उपरान्त अपने नग्न रूपम घटा हुआ मनुकी काम चेतना निरन्तर व्यक्त होने लगी । इधर श्रद्धा नव मानवताके नव सत्कारकी भूमिका निर्मित करने लगी । वह भोगी दब जातिकी नहीं, वरन् कर्मशील नवीन मानव-जातिरी माँ बननेवाली थी । उसने मनुकी अहंर संस्कृतिके स्थान पर सखी-संस्कृति (रचनात्मक संस्कृति)की स्थापना करके सुदूरतक अर्च्य गान विश्वमें भरना चाहा । आवश्यक हिंसा और तामसी आहारके स्थानपर वह आनन्दवाद कर्तव्य हिंसा और सात्विक आहारकी योजना तैयार करने लगी, और, 'परिवार'की परिधि देवजातिके यायावरी भोगको स्थापित करके जीवनका स्वस्थ विकास चाहने लगी । उसका कुटीर बनाना, तकली फाटना, अन्न बीनना तथा पारिवारिक जीवनके सयममें रहनेका मनुको परामर्श देना आदि कार्य इसी निमित्त थे । उसने सम्भोग मुखके समक्ष वात्सल्य आहादको अधिक स्पृहणीय बताया । यह सब मनु देवके सामने विभ्राट्-सा प्रतीत हुआ । वह अहंर और सम्भोगके आगे जानेकी तैयार नहीं था । आत्मवाद और मोहसुगन्ध-भोगवादके बीच इस बार निर्णायक सघर्ष काल उपस्थित हुआ । और परिणाम हुआ सम्बन्ध त्याग । मनुकी देव संस्कृति वहाँसे हटकर अन्यत्र अपनी स्थापनाके प्रयत्नमें

प्रवृत्त हुई। यही 'इष्ट्यां' सर्ग समाप्त हो जाता है। यह दो सांस्कृतिक काम-चेतनाओं के मुले सघर्ष और निष्छेद की कहानी रही।

यहाँस कथाकी दो धाराएँ प्रवाहित होती हैं। श्रद्धा, अपनी निष्ठामें दृढ़, आत्मवादी सत्सृष्टिही स्थापना निमित्त मावी सन्ततिके जनन-पोषणके मार्गपर चली और मनु भोगवादी मार्गपर।

मनु ऐकान्तिक सुखकी रोजम व्यथित घूमते रहे। उन्हें पश्चात् आत्मग्लानि भी हुई। ठीक इसी समय 'काम' उन्हें शाप देता है। क्योंकि मनुने उसे सण्डित पुरूप कर दिया था, जब कि उसने उनके माध्यमसे अपना बरगण्ड विकास चाहा था। कामके शापका निष्लेपण करनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि मनुकी विवृतियोंके कारण उनके द्वारा स्थापित व्यवस्थामें भोग, कर्म और ज्ञान अपनी अलग अलग सत्ता बनाकर दुःख के हेतु ठहरेंगे। आनन्द अप्राप्य रहेगा।

यादमें मनु सारगन्त प्रदेश पहुँचते हैं और वहाँकी रानी इडा ने सम्पर्कमें आते हैं। इडा और मनु देव-सत्सृष्टिको पुनः स्थापित कर देते हैं। भोगवादी मनु बुद्धिवादी (या चेतनावादी) इडाकी सहायतासे 'प्रजापति' बने। इडामें वैदिक युगके विवेकवाद और यज्ञ-कर्मवादके ऐचारिक तत्त्व पूरी भावनामें विद्यमान थे। उसमें कर्मविषयक हेतु विनाशी शक्ति थी। पर वह स्वयं भोगवादसे विरत थी। यहीं उसकी और मनुकी प्रवृत्तियोंका मालिक विरोध रहा। और इसलिए अपने प्रदेशको मौक्तिक समृद्धि प्रदान करने भी वह लोगोंको शान्ति सुख न दे सकी। एक ओर उसमें भोग और कर्म (साधन कर्म)में समन्वय स्थापित करनेका योच नहीं था (क्योंकि वह स्वयं भोगसे दूर थी), और दूसरी ओर मनु थे जो बुद्धिकी समस्त साधन-शक्ति और उसकी सम्पूर्ण उपलब्धियोंको रोज़चर अपने वैयक्तिक मोहान्ध भागकी तृप्तिमें लगाया चाहते थे। दूसरे शब्दोंमें, मनु भोगमूलक मानववादकी ओर बढ़ रहे थे (जो अन्ततोगत्या चार्वाकवाद हो जाता है), और इडा भोगको नितान्त वर्जित मानकर ('धरणीकी वर्जित मादकता' मानकर) विवेकवादी मानववादका उत्कर्ष करना चाहता थी (दस मार्गके अन्तगत वैदिक यज्ञवाद और विधि निषेधमय कर्मगण्ड भी आ जाते हैं)।

इस वैपम्यका परिणाम रहा सघर्ष। मनुने इडापर बलात्कार करके विवेकवाद को (भोगसे निमुक्त शान्तिको) भोग भूमिपर रोज़ लानेका प्रयत्न किया। पर उनकी हार हुई। भोगवाद और विवेकवाद, जो 'इडा' सर्गमें एक साथ कर्मरत हुए थे, विच्छिन्न हो उठे, और 'कर्म' लक्ष्य हीन होकर अद्यान्तिका कारण बना। यही वह स्थल है जहाँ (कामायनीसारकी शब्दावलीमें) दृच्छा, सकाम कर्म और ज्ञान (विरतिमूलक विवेक) समचित्त होनेके स्थानपर एक दूसरेसे दूर हो गये। कामने मनुको इसी आशय का शाप भी दिया था, यह पहले बताया जा चुका है। 'इडा', 'स्वप्न' सर्गके उत्तरार्द्ध, और 'सघर्ष' सर्गमें यही सब विन्यस्त किया गया है।

'स्वप्न' सर्गका आरम्भ ही में कविने श्रद्धा आत्मवादी सत्कारोंमें दीक्षित होते हुए (कामायनी की शक्ति का प्रकाश) और कामके निष्पत्तिकी व्याख्या के रूप में

भी उसने पाठकोंको दे दिया। इसके बाद उसी सर्गमें यह दिखा दिया गया कि स्वर्गमें मनुके सकट और रुद्र एवं प्रजाके केषको देकर श्रद्धा मनुको हूँदने निष्पल पड़ी। तत्पश्चात् 'सर्ग' सर्गमें विन्यस्त उपर्युक्त घटनाओंका उत्प्रेरक काव्यमें किया गया। मनुके पायल होनेपर विवेकवादिनी इडाया हृदय ऊपर आया; और वह भोगी मनुके प्रति सहज स्थानुभूतिसे प्रेरित हुई। इस स्थलपर कविने उसके हृदयको मार्मिक व्यञ्जना प्रस्तुत की है।

श्रीम ही श्रद्धा और मानव भी चहों आ जाते हैं। और एक बार पुनः पचासी तीनों धाराएँ (मनुकी भोगवादी, इडाकी विवेकवादी और श्रद्धाकी आत्मवादी निष्ठा-धाराएँ) एक बिन्दुपर मिलती हैं। श्रद्धाके उपचारणे (अर्थात् आत्मवादके अमृत-स्पर्शसे) निश्चेष्ट, 'मोह-मुग्ध-जर्जर अवसाद'ग्रस्त भोगवाद जी उठा; मनुकी चेतना लौट आई। श्रद्धाके सामने उन्होंने अपनी गलती स्वीकार की, और पर्याप्त आत्म मर्त्सना भी की। परन्तु उनकी अन्तर्चेतनामें पुरानी देव-संस्कृति की वासना बनी हुई थी। इस वासनाका पुनः उभार आता है और मनु सर्वको छोड़कर भग जाते हैं। भोगवादकी चरम परिणति जीवनसे पलायन ही ठहरता है। इडामें भी आत्म-भ्रान्ति भर उठी; और वह अपनेको अपराधी महसूस करने लगी। इस प्रकार, इस सर्ग में मनुका ऐकान्तिक भोगवाद और इडाका भोग विमुख विवेकवाद दोनों आत्म-भ्रान्तिको प्राप्त हुए। इसलिए कविने इस सर्गका नाम 'निर्वेद' रखा।

स्पष्ट हो जाना चाहिए कि इस स्थलपर आत्मवादके अतिरिक्त वैदिक कालकी अन्य सभी चेचारित्र-सरणियों (या जीवन मतो)को परास्त दिखा दिया गया (क्योंकि मनुके भोगवादी और इडाके भोगविमुख विवेकवादी सकाम कर्म मार्गोंमें उन सभीका समावेश हो जाता है)। प्रलयने उपरान्त जो देव-संस्कृति अपनी स्थापनामें कई प्रकारसे प्रयत्न करती रही, वह पुनः (और आर्यावर्तसे तरुण आयोंके लिए शब्दोंके लिए) निष्पल हो गई। और आत्मवादकी निर्भिन्न प्रतिष्ठाके निमित्त अवसर उपस्थित हुआ। 'निर्वेद' सर्गकी समाप्ति इसी स्थलपर होती है।

'दर्शन' सर्गके पूर्वार्द्धमें एक और भोग और कर्ममें समन्विति स्थापित करनेमें अक्षमपक्ष इडाको श्रद्धा द्वारा विश्व-जीवनविषयक आत्मवादी बोध प्रदान कराया जाता है, तो दूसरी ओर 'मानव'के व्यक्तित्वकी उदात्त रेखाओं एवं सम्भावनाओंकी व्यञ्जना प्रस्तुत करते हुए उसे इडाके कलह-बोलाहलपूर्ण प्रदेशकी सुव्यवस्था निमित्त तत्पर दिमाया जाता है। इस स्थलपर पुनः कथाकी दो धाराओंको समानान्तर रूपमें प्रवाहित होनेका अवसर उपलब्ध होता है। मनुका भोगवादी पलायन ऐकान्तिक स्वार्थ भूमि या वैयक्तिक भूमिपर या और उसका समाधान भी उसी भूमिपर किया जा सकता था। दूसरी ओर, इडाके (भोग विमुख) विवेकवादी कर्म प्रदेशमें व्याप्त अव्यवस्था सामाजिक भूमिपर थी, उसका समाधान उसी भूमिपर करना था। अतएव श्रद्धा स्वयं प्रथम समस्याको सुलझानेके निमित्त अग्रसर हुई, और 'मानव' दूसरी समस्या-भूमिपर चला। मानवमें श्रद्धा हो गी, वह 'श्रद्धामय' था।

‘दर्शन’ सर्गके उत्तरार्द्धमें धृद्धा और मनुका पुनर्मिलन दिखाया गया है। मनु, इडा तथा सारस्वत प्रदेशकी प्रजाके प्रति अपनी द्वेष-भावना व्यक्त करते हैं; और श्रद्धा उन्हें पुनः सत्परामर्श देती है। मनु श्रद्धामें ‘विश्व-माँ’की मूर्ति देखते हैं। अन्तक उनके लिए नारी केवल नारी (भोग्या) थी; पर अब उन्होंने नारीके मातृत्वको न केवल स्वीकार किया, बल्कि उसीमें उन्हें विश्व-मंगल भी ज्ञात हुआ। ‘ईर्ष्या’ सर्गके अन्तमें श्रद्धा-नारीकी जिस उभरती हुई मातृ मूर्तिको देखकर वे भागे थे, वही अब उनके लिए श्रेयमयी बन उठी। मनुका भोगवादी विकृत काम अब उदात्त भूमिपर उठ आया।

इसी उपयुक्त अवसरपर श्रद्धाने उन्हें आत्मवादी आनन्दके तत्त्व चिन्तनका बोध कराया; और उनके मानसमें महाचित्तकी विश्व रूपमें अभिव्यक्तिका आह्लादक विम्व उभर आया (इसीको कविने इस स्थलपर नटेशके नृत्य विम्व द्वारा व्यक्त किया है)। इसके पश्चात् उन्होंने इस आत्मवादी अनुभूतिको स्थायी रूपसे पाने तथा उसे व्यवहारमें अभिव्यक्त करनेका उपाय पूछा। ‘रहस्य’ सर्ग वही उपाय लेकर प्रस्तुत होता है।

मानव-चेतनाकी तीन संचरण भूमियाँ हैं : शरीर, इन्द्रिय और मनकी भूमि, प्राण-शक्तिकी भूमि; और मनन-चिन्तनकी भूमि। पहली भूमिमें भोग (भूत प्यास), दूसरीमें (सकाम) क्रिया, और तीसरीमें मनन-चिन्तनकी प्रधानता रहती है। व्यक्तिके सम्यक् विकासके लिए इन तीन व्यक्तित्व-रूपोंका अपनी स्वतन्त्र सत्तामें सन्निप होते हुए भी परस्पर सम्यक्-समन्वित रहना आवश्यक होता है। समन्वयके अभावमें व्यक्तित्वका सर्वांगीण विकास नहीं हो पाता। चूँकि काम ही चेतनाका मौलिक स्फुरण है, अतः वही इन तीनोंमें अलम्ब रूपसे व्याप्त रहकर उनका समन्वय कर सकता है। जबतक वह इन तीन भूमियों (गोलकों)में अलग-अलग रहता है, तबतक आनन्द नहीं प्राप्त होता और सपथ बना रहता है। इसलिए इन तीनोंको समन्वित करना कामके विद्युद्ध, व्यापक रूपमें अभिव्यक्तिके हेतु अनिवार्य साधना है।

श्रद्धाने मनुको यह ‘रहस्य’ स्पष्ट किया। उसने बताया कि भोग, सकाम (भोह-मुग्ध) कर्म, और (भोग विमुग्ध) ज्ञानको एक इकाईमें परिणत करना मनुष्यके लिए आवश्यक है। इसके लिए व्यक्तिको अन्त साधना करना होती है; यम-संयम और आत्मके निष्कम्भ निदिध्यासनके द्वारा यह साधना पूरी होती है। ‘आनन्द’ तक आरोहण इसी साधनाके द्वारा ‘कामायनी’में दिखाया गया है। ‘रहस्य’ सर्ग इसी वैयक्तिक साधनाको प्रस्तुत करके समाप्त हो जाता है। इस स्थलपर यह सकेत कर देना आवश्यक लगता है कि कविकी यह योजना अत्यन्त आवश्यक और महत्वपूर्ण है। जबतक वैयक्तिक स्तरपर कामकी उपर्युक्त अलम्ब प्रतिष्ठा नहीं हो पाये, तबतक ‘समूह’ या ‘जाति’का जीवन मायलिक नहीं हो सकता। जब किसी समाजका प्रत्येक सदस्य अपनी अहममूलक काम-चेतनाकी, अन्त-साधना द्वारा, समष्टि-व्याप्ति सिद्ध कर

व्यक्ति होनेमें समर्थ हो जाता है।

और, व्यक्तिके इस अन्तःसहस्रारकी मौलिक आवश्यकताकी उपेक्षा करके, मान समूहकी दृष्टिसे जो व्यवस्था की जायगी वह, सद्भावसे प्रेरित होनेपर भी, अन्ततोगत्वा भटकावमें पड़ी रहेगी। समूह द्वारा व्यक्तिपर आरोपित व्यवस्था मूल होन ठहरती है। यही कारण है कि आत्मवाद व्यक्तिके स्व-सवारको, अन्त साधनाके मार्गको, अधिक एवं मौलिक महत्त्व प्रदान करता है। और यही कारण है कि कामायनीकारने मानव द्वारा, अव्यवस्थित सारस्वत प्रदेशकी व्यवस्था निमित्त, किये गये प्रयत्नोंको प्रत्यक्ष रूपमें न दिराकर, मनुषी अन्त साधनाको ही प्रस्तुत करना ठीक समझा। अन्तमें 'आनन्द' सगं मनु, श्रद्धा, इडा, मानव और समी प्रजाको आनन्द भूमिपर प्रस्तुत करके यह संस्त प्रदान कर देता है कि समाजोत्थानका मार्ग व्यक्तिके उत्थानके माध्यमसे ही सम्भव और वाछनीय होता है।

इस प्रकार काव्य-श्रृङ्खला चरम उत्कर्ष उस स्तरको प्राप्त होता है जहाँ व्यक्तिगत और समष्टिगत दोनों लोकोन्मुखी चेतनाओंको मष्टाचिन्ति निरन्तर एकरस स्पर्श करती है। यहाँ व्यक्तिचे माध्यमसे विश्व शक्ति स्वयं अवतरित होकर लोक-जीवनका सम्मन्तम भोग करती है। इस स्थितिमें व्यक्तिके शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, अहकार और आत्ममें सहज एकता स्थापित हो जाती है। उसका काम पूर्ण हो जाता है।

×

×

×

अतः जो कुछ कहा गया, उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि 'कामायनी'की वस्तु-योजनामें पूर्ण समन्विति है। अत्र संक्षेपमें उसके आयामोंपर भी विचार कर लिया जाय। प्रलयके पूर्वकी देवामुर-जातियों और प्रलयोपरान्तकी नवीन मानव-सृष्टिके समस्त वैदिकयुगीन आयोंकी विविध दार्शनिक सरणियों और उनपर आधारित व्यवहारोंको 'कामायनी'की वस्तु व्याप्त किये हुए है। इसमें वैदिक युगीनप्रवृत्ति उपासना, बहुदेवोपासना, एकेश्वरवाद, तप मार्ग, चार्वाकीय भौतिकवाद, वास्त्योंके विवेकवाद, क्षत्रियवाद, अणु परमाणुवाद, अनात्मवाद आदिका स्पष्ट समावेश है। और साथ ही, इन दुःसवादी मतोंके विरोधमें स्थापित आनन्दमूलक आत्मवादके उद्भव, विकास एवं पूर्ण प्रतिष्ठाका समन्वित इतिहास भी है। शिव रुद्र-आनन्दके उन सभी वेदकालीन निरंतरजन्मोंका इतमें उल्लेख है जिन्हें व्याप्यमें परिवर्तित किया गया। किन्हींकी ऐतिहासिक आनन्दवादी समाज-व्यवस्था(जिसका उल्लेख प्रसादजीने 'साल्वती' कहानी में किया है)का इतिहास मानो इस काव्यमें निम्नायित हो उठा है। यह भी कहना गलत न होगा कि गीतामें जिस दर्शनका निरूपण किया गया है उसको, ऋग्वेदसे लेकर उपनिषद् फाल्गुनके, आर्य-जीवनकी व्यावहारिक भूमिपर सज्जित रूपमें प्रदर्शित करनेका विराट् प्रयत्न कामायनी है। इसमें सारे भारतकी सहस्रों वर्षोंकी तत्त्व चिन्तनाओंके आकलन, समीक्षण, प्रत्याख्यान और मूल्यांकनका अपूर्व प्रयत्न है। और, यह सब कामके स्वरूप विकासके माध्यमसे सम्पन्न किया गया है। चूँकि काम-चेतनाकी क्रिया मनोवैज्ञानिक विषय है और देश काल-निरपेक्ष है, अतएव 'कामायनी'में विन्यस्त कामके पूर्ण-रूप में जो-जो तत्त्वोंके विकास के विचार हैं वे हैं।

होती है। कदाचित् इसीलिए अनुसन्धानकर्ताओंने इस काव्यमें टाविनिये निम्नासवाद, आधुनिक परमाणुवाद, विज्ञानवाद एवं धार्मिकवाद आदिसे विचार तत्त्वोंको ढूँढा है।

X

X

X

आत्मवादका मूल्यांकन

‘कामायनी’की वस्तुमें मूल आधार आत्मवाद ही उभरता है, अतएव मूलतः प्रतिपाद्य भी वही है। उसीपर कामका व्यापक विकास होता है और वही स्वयं लोकोन्मुखी जीवनको आनन्द भूमिपर अवस्थित करनेमें समर्थ दिखाया गया है। इसलिए आत्मवादका मूल्य ही ‘कामायनी’का प्रतिपाद्य मूल्य है। परन्तु आत्मवाद एक तत्त्व दर्शन है, और तत्त्व दर्शनकी समाप्ति प्रमुखतः तत्त्व शास्त्री भूमिपर होनी चाहिए। इसके लिए समस्त तत्त्व चिन्तनोंका आकलन और तुलनात्मक समीक्षाकी आवश्यकता होती है। और इस प्रकारकी विवेचना विशुद्ध दर्शनकी (और दार्शनिका द्वारा ही) होगी। प्रतिपाद्यका साहित्यिक मूल्यांकन इससे भिन्न होगा ही।

साहित्यिक मूल्यांकनमें हम यह देखते हैं कि काव्यके द्वारा कविने समाजको जो उपलब्धि करायी है वह सामाजिक एवं वैयक्तिक जीवनकी प्रगति मुख शांति कितना योग प्रदान करती है, वह हम निराशा, जड़ता, बुरूपता और अयवस्थाका ओर ले जाती है, या आशा, चैतन्य, सुन्दरता, और सुव्यवस्थाकी ओर। इस कोटि में मूल्यांकनके लिए समीक्षकम व्यापक लोक ज्ञान होना चाहिए, और उसमें किसे प्रकारका आग्रह न हो। इस निवेदनके बाद मैं ‘कामायनी’का प्रतिपाद्य मूल्यकी सक्षिप्त चर्चा कर रहा हूँ।

‘कामायनी’का आत्मवाद अपूर्व रूपमें प्रगतिशील जीवन-दर्शन है। इसकी यह अपूर्वता इस बातमें है कि यह एक ओर रुढ़ियों या प्रतिगमिताको अस्वीकार करता है, तो दूसरी ओर जीवनका समग्र ग्रहण एवं भाग करता है। श्रद्धाकी निम्नांकित पक्तियोंका साक्ष्य लीजिए —

“चेतना का सुन्दर इतिहास

अखिल मानव भावों का सत्य,

विश्व के हृदय पटल पर दिव्य

अक्षरराम अंकित हो गया।”

इसका आशय इस प्रकार है — ‘सम्पूर्ण मानवीय भावोंका सत्य, जो चेतनाका सुन्दर इतिहास है (अर्थात् चेतनाने सभी मानव भावोंका मानव-वत्स्याण हेतु विकास किया है, वे सभी सत्य हैं), विश्व जीवनके बीच दिव्य अक्षरोंमें (अर्थात् मनोहर-उदात्त कर्मों द्वारा) व्यक्त हो।’ स्पष्ट है कि आत्मवादानी श्रद्धा जीवनके सभी भावोंको स्वीकार करनेका परामर्श देती है। जैसा कि मैं कह आया हूँ, इस मतके अनुसार जीवन वही सुन्दर होता है। जिसमें इन्द्रियोंका हनन नहीं करना पूर्ण उत्कर्ष हो, जिसमें उनसे स्वस्थ कर्म सम्भव होते रहें। प्रसिद्ध ही है कि आत्माके रथको, इन्द्रिय-रूपी

घोड़ोंको मन रूपी बागडोरसे नियंत्रित करके, बुद्धि परम आनन्दतक ले जानेमें समर्थ होती है। यही कारण है कि आत्मवादमें त्याग और ग्रहणकी अलग-अलग सत्ता नहीं रहती। वहाँ तो सबको एक ही रूप्यकी ओर प्रेरित कर दिया जाता है।

व्यक्ति और समष्टिगत चेतनाओंकी समन्विति द्वारा जीवनके समग्र ग्रहणको त्यागसे अधिष्ठित बनाया जाता है। इस समन्वितिके हेतु एक 'सर्वान्तर आत्म'की सत्ताके प्रति निष्ठा अनिवार्य है। यह निष्ठा श्रद्धाकी वस्तु है। इसके पूर्वकी समस्त तार्किक उपलब्धियोंके बाद मानवीय बुद्धि (इडा) इसी निष्ठाके चरणोंमें नतमस्तक होकर आनन्दका आस्वादन कर पाती है। विश्वका प्रत्येक तत्त्व चिन्तक किसी-न किसी मूलतक जाकर तर्क करना बन्द कर देता है और उसे ही अपने तत्त्व चिन्तनका मूल प्रतिपाद्य घोषित करता है। इसलिए यदि कोई तत्त्व चिन्तन यह मानता है कि सारे विश्वकी 'सर्वान्तर' आत्मा सत् चित्-आनन्द है और वह तर्कसे नहीं जानी जा सकती है वरन् वह श्रद्धाका विषय है, तो प्रतिगामी दर्शन नहीं कहना चाहिए। बृहद्वाणिष्ठवा यह मत यहाँ उद्धृत कर देना मैं ठीक मानता हूँ —

“नामरूपविनिर्मुक्तम् यस्मिन् सतिष्ठते जगत् ।

तमाहु प्रवृत्तिम् केचिन्मायामन्ये परे त्वयु ॥”

अर्थात् नाम-रूपसे रहित यह जगत् जिसमें स्थित होता है उसे कोई प्रवृत्ति कहता है, कोई माया कहता है और कोई अणु कहता है। अतएव चारे कोई उस मूल तत्त्वको जिस नामसे पुकारे, हमें देखना यही चाहिए कि उसने आधारपर जीवनको बनाये रखने, उसे सहने और उसका भरपूर आनन्द लेनेमें क्या सहायता प्राप्त होती है।

हम स्पष्ट कर आये हैं कि आत्मवाद मनुष्यको अभ्यर्थ्य शक्तिचा प्रतीक मानता है, यह मानवको विश्व-मानव बननेमें समर्थ मानता है और इसीमें परम पुरुषार्थ समझता है। व्यक्तिवाद और समाजवाद आधुनिक युगके प्रबल विरोधी तत्त्व हैं। व्यक्ति और समाजका सर्वप्रथम पुराना है और परिवर्तित परिवेशमें नये-नये रूपोंमें व्यक्त होता रहता है। इनके सामंजस्यने प्रयत्न निरन्तर होते रहते हैं। परन्तु आजतक कोई ऐसा वैचारिक स्तर नहीं प्राप्त हो सका जिसपर सदाके लिए यह सामंजस्य स्थापित हो सके। साम्यवादी-समाजवाद, इस निष्ठाके साथ चल रहा है कि समूहका हित व्यक्तिके हितसे ऊपर है और एक दिन यह व्यवस्था स्थापित होगी जब द्वन्द्व न रहेगा। आत्मवाद प्रमुखतः यहाँ मानसवादी समाजवादसे भिन्न है। वह यह मानता है कि द्वन्द्वोंकी प्रत्यक्ष सत्ता कभी समाप्त नहीं हो सकती उनके रूप उदल सकते हैं, पर उनका अस्तित्व नष्ट समाप्त हो सकता है।

पर इसका यह अर्थ नहीं है कि आत्मवाद सर्व शोषणको मानता है, उसे प्रोत्साहन देता है, अथवा उसकी ओरसे आँखें बन्द रखता है। ऐसा मानना भ्रम होगा। 'कामायनी'में स्पष्ट ही कहा गया है कि 'कल्याण भूमि यह लोक' (अर्थात् लोक ही कल्याणका मार्ग है), तथा 'परलोक चिन्तन मात्र प्रवचना' है। मनुको पन्कारता हुआ काम कहता है —

“गुम भूल गये पुरपतल मोह में
कुछ सत्ता है नारी की;
समरसता है सम्बन्ध यनी
अधिरार और अधिकारी की।”

ब्रह्मवादी स्वीकृति इसी समरसताकी भूमिपर होती है। दूसरे शब्दोंमें, आत्मवद्वन्द्वमें ब्रह्मातीतिका हामी है; और यह ब्रह्मातीति (या समरसता) मानवीय अन्तर्चेतना की अनुभूति मात्र है, गोचर बाह्य व्यवस्था नहीं। यह स्थिति बाह्य विश्वमें नहीं, बल्कि व्यक्तिनी अन्तर्चेतना-भूमिमें होती है। यही कारण है कि कुछ लोग इसे व्यक्तिका दर्शन माननेके भ्रममें हैं। परन्तु वास्तवमें जिस मानवीय अन्तर्चेतनामें ब्रह्मातीति आत्मवाद स्वीकार करता है वह न वैयक्तिक है, न समष्टिगत, यरन् वह इन दोनों नित्य अप्रकट रूपसे व्याप्त सत्ता है। यह वह चेतना स्तर है जहाँ ब्रह्म अपनी निःसत्तामें रहकर भी संघर्ष नहीं करते, यरन् सभी एक इकारमें संप्रतिष्ठ होकर पूर्ण सक्ति और आनन्दमय होते हैं। यहीं जीवनका समग्र ग्रहण और भोग सर्वदा आनन्दप्रद होता है। और व्यक्ति कह उठता है कि ‘यह मैं हूँ’ अर्थात् यह सारा विश्व मैं ही हूँ।

विनादका अन्त तो होता ही नहीं। इसे लोग योगी आदर्शवाद भी कह देंगे हैं। कारण यह है कि व्यक्तिवाद और समाजवादके पक्षोंपर ही खड़े होकर देखने आत्मवादकी उक्त धारणाओंको ग्रहण करना सम्भव ही नहीं होता। परन्तु कामायनी कारने इस आत्मवादको तरुण आर्यों (विदेहों)के जीवनकी व्यवहार्य वस्तु माना। इतिहास इस मान्यताकी सत्यताका साक्षी है। आज अपने सशक्त ज्ञान प्रतीकोंके भुजानेके कारण और विज्ञानके क्षेत्रमें विश्वके अन्य राष्ट्रोंसे पीछे एवं निर्बल रहने के कारण, हमें यह सही न लगे, परन्तु समय इसकी उपादेयता और सत्यताको लेकर प्रकट होगी। अन्यथा अन्तर्राष्ट्रीय स्तरपर आज जो हिंसाये स्फुलिंग एकत्रित होते चले रहे हैं, वे विश्वकी सत्ता ही निगल जानेके हेतु ठहरने लगे हैं।

मैं ‘कामायनी’के आत्मवादको आजकी परिवर्तित स्थितिमें, नये परिवेशमें और जीवनके नये आयामोंमें सफलतापूर्वक मानवका मार्ग-दर्शन करनेवाला मानता हूँ। यह धीरोंका दर्शन है, क्रान्तियोंमें निरन्तर अप्रसर होता चा सुगानुल परिवर्तनका समर्थक है। यह मानवकी नहीं, अखिल मानवताकी (पूर्णताकी) सर्वोपरि महत्त्व देता है। अर्थात् इस कथनके साथ मैं इस विचार कर रहा हूँ—

“शक्ति के विद्युत् कण, जो व्यस्त
विरुल धिक्करे हों, हो निरुपाय,
समन्वय उसका करे समस्त
विजयिनी मानवता हो जाय।”

